



1168
1168

1168

Süleymaniye U. Kütüphanesi	
Kısım	H. Hüsnî
Yeni Kayıt No	
Eski Kayıt No	1168

1168

الفرقة الثانية فيكون من مقاصد الغرض فالشارحة الى العقائد المحافرة في
النفس لان الظاهر ان تدوين المقاصد على ترتيب يرى الآن وان كان
لأنه من حيث الالف وكونه مما يقصد في الخطب فلي ابتداءية الخطبة
الشارحة الى المحافرة وعلى احوالها يحتمل اليها الى المرددة فان للمعاني
وجودا في الخط ولو يجب تفاهيم الوقت ما يتعلق الغرض بنفس الاعتقاد
تعلق العام بالخاص بان يكون الغرض منه هو نفس الاعتقاد ونظر ذلك
كثير في صيغ التشبيه كالمصليّة والفرعية وكونه ولو قال ما يكون الغرض نفس
الاعتقاد لكان اظهر والله مرصين ولم يقل ما يتعلق بنفس الاعتقاد بل بتوهم تعلق
الاسناد بطرفيه او التقديرات بالقضية كما توهم في عبارة شرح عقائد النسق
منها ما يتعلق بالاعتقاد فاقول بالاعتقاد الاعتقاد واعتبر من حيث هو معتقد
من غير تعلق بكيفية العمل اي من غير تعلق الغرض بالعمل المكلف فهو من
قبيل حصول الصورة وفيه إشارة الى ان المراد في القسم الثاني هو تعلق ذي
الوقت بالغرض كما في الدل لا كما توهم في عبارة شرح العقائد منها ما يتعلق
بكيفية العمل تعلق العارض بالمعروف من فلهذه تلك التفسير او تلهذه تلك
تقديم وهذا الترفع ما توهم انه يدخل في القسم الثاني من مسائل الأصول مثل
الجماع حجة اذ معناه انه يجب العمل لا ثبت به فهو متعلق بكيفية العمل فان الغرض
منه استنباط الحكم من الجماع لا وجوب العمل انما هو غرض الاستنباط

وهو من الفروع من مباحث آه اى قضايا يبحث فيها عن عوارض الذات
اى يثبت فيها الذات صفاتها من الوجود والوحدة وغيره او عن عوارض الصفات
لكونه عينه تعالى وزايرة عليه تعالى مثلا اصلية لتفريق صحة العمل عليها وقيل
لعدم تفريق القصد الى العلم بها على القصد الى العمل كما في القسم الثاني التام
فالظاهر ان الدلالة جمع اشعري بيا ليس مستدتين اى منسوب الى الشي
الاشعري حذف احدهما على ما هو القياس كما في الشافعي ثم جمع جمع الله
بعد حذف الباء الاخرى والباء اما عوض عنها او لتأنيث الجمع كما للملكية فالشي
خارج ان احاد الدلالة عن كونها بطريق الدولى وكما ان يكون باء بهما
فكان كل من تبع اشعري فالشي عند داخل في المنطوق ايضا والدليل ان
اصل الاشعرية اى الفرق الممنوعة الى الاشعري عوض الالف عن بائى النسبة
على خلاف القياس كقراءة الاستعمال والتخفيف كما في عيسى وشام في المنسوب
الى السمين والامان الالف فيها عوض عن احدهما عند التوم وعين كايها
عند استناد الاستناد قدس سره لكن فيه ان اللازم عند فتح عين الدلالة
بذلك ان يقال انه من تغيرات النسبة اذ يغير الاسم المنسوب اليه فورا
خارجا عن صابطة ضبط قيل الى جده آه فحذف احدى المستدتين
سباق الحديث مشوا اذ لو كانت غيرهم اليها ناجية لم يكن المستثنى
منه لما لم يجمع ما عدا المبين بالتعبير بالنقل في نفق عومه الا لفردية

نقلية

2. نقلية بان لها رضى اقوى منه او عقلية بان يكون مقتضى الظاهر مستغاف عقليا
بغير استدلال ووجه الرب واستوائه على العرش وذلك لا يخرجهم عن التعبد بل
خلاف ترك التعبد لا مجرد كونه خلاف العادة كما هو دبر المعتبرة فانه
ترك تعبد الشرائع لا يستبانهم الى عقول المعلوثة للدوام المانوسة بالعادة
وما قيل الفرق ان الدلالة لعدم الحسن والبعث العقليين عند من يتبعون
المشايخ دون التفحص في اوامره ونواهيهم بخلاف المعتزلة فانهم لما قالوا
بالحسن والعقلى نفس الامر بما يجدون ما نفس الامر محال للفظوا به فبادروا
اذا الواجب اتباع ما نفس الامر وهم فانه حينئذ يصدق عليهم ايضا انهم لا
يتجوزون من ظواهرها الا لفردية كاتباع ما نفس الامر وان اخطأوا
في ادراك نفس الامر فانه لا يخرج عن التعبد كخطا الدلالة عن بعض
الموارد فان المجتهدين في العقليات والشهادات اصلية والفرعية قد
يخطئ ويصيب على ما لخص المحقق التفتازانى في شرح العقائد ولا شعاع
في الحديث الى ان الناجية هم المتبعون من غير تفحص فليس كيف الدلالة
ايضا مستقصون في الجملة في مواقع التاويل على ان المعتزلة يقولون ان
جميع الامور ارات بها حسنة والمهنيات عنها قبيحة في نفسها والعقل
يكلم بالحسن والبعث اجمالا وقد يطلع على تفصيل ذلك ايضا بالافردية او
بالنظر وقد لا يطلع كما هو المذكور في اكثر الكتب وفي اكثر الحفظة

قالوا انه مع حدود قائم بذاته فيلزمهم انفسا كما عنه تعالى في الازل فما قيل
بذا العجب من الشرح لا يستلزم ان المراد ينفي الغيرية عدم الانفكاك وكل احد
قائل به فهذا لا يصلح وجهاً للمخالفة العجب التي شنع مخالفوهم الى قوله
لمصادمتها او ما فهم واهوا ثم الاتفاق آه اي اشتراك جميع المجتهدين
في الاعتقاد والقول والفعل من الامة اي ائمة محمد عليه السلام فان الاتفاق
مجتهد على لسان السالفة ليس بحجة في كل عصر فيه انه يلزم ان لا ينفك الاجماع
الى اخر زمان اذ لا يتحقق ذلك الا عند غاية ما يتكلف ان يكمل اضافة الاتفاق
على الاستفراق اي الاجماع كل الاتفاق كائناً في كل عصر الى الاجماع هذا الاتفاق
في عصره في زمان ما قل او كثر وذاك الاتفاق في عصر قل او كثر وكذا كما في
تفسير الترتيب بوضع كل شيء في مرتبة اي في مرتبة كل شيء فيكون شعاع البرد
التعريف كما عرف ابن ابي حبيب مفعول لم يسم فاعله بكل مفعول حذف فاعله آه
وان كان النظر في باب التعريف الى الجنس لا الافراد وبمثل هذا التمثل وان
خرج الكلام عن الفساد لكن مقام التعريف يتاين عنه جدا وهذا دأب ابن
ابن حبان قد اورد في حدوده كثيراً ما لا ينطبق على مراده الا بتكلف وقد ورد
عليه شيخ الرضا على حكم من احكام الدين اعم من ان يكون مشرعاً اي
ما لا يدرك لولا خطاب الشارع كما في التوضيح اولاً وحالاً في ذلك ابن ابي حبان
وغیره حيث اطلقوه ليعلم الامر النبوي ايها حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين

4
في امر احرف ونحوه لا دور عليه ما في التلويح ان تارك التبع ان اثم
فهو امر شمس عي والا فلا معنى للوجوب دقيده صاحب التوضيح بالسعي بالمعنى المذكور
قائلاً بان الدين النور السعي اما امر حسي ما من فلا جماع عليه مجرد اخبار لا ينفك
بائمه محمد عليه الصلوة والسلام وعلى آله الكرام واصحابه النظام او مستقبل فله عبرة باجماعهم
من حيث هو اذ لا وقوف لهم على الغيب اذ امر يعرف بالعقل فالدليل هو العقل
لا الاجماع ورده التلويح بل الحسي الاستقبال قد يكون محالاً يصح به المخير
الصديق بل استنبط المجتهدين من نصوصه فيفسد الاجماع قطعية وايضا العقلي
قد يكون ظاهرياً لا جماع يصير قطعياً كما في تفصيل الصحابة وكثير من الاعتقاد
ولاجل هذا لم يفتت اليه الشارح رحمه الله ليت ذلك اي مما اتفق عليه جميع
اهل الاجتهاد ولذلك اي لاجل عدم كونهما كذلك نسبة الى طائفة مخصوصة
والله فينبغي ان ينسب الى الكل من غير ذكر الخصوص بالتجريد كما ذكر على ان
العالم آه للتفصيل على ما هو الحجة اولاً ينسب اصلاً اعتماداً على تبادر المعنى
المصطلح اذ لا فائدة في حشد التخصيص مع ايها ما خلاص المقصود فله يرد
ما قيل انه يجوز ان يكون السلف من المحدثين جميع اهل الكل والعقد في
عصرهم فله يدل النسبة اليهم على ان ليس المراد الاجماع المصطلح والمراد
مهما ما يعلم به الله تعالى يعني ان العالم وان كان اسماً بجنس ما يعلم به الصلح
يقال عالم الناس وعالم الجن ولبقاع عالم زير مثله لكن المراد محققاً هو نفس

ما يعلم به الله تعالى من الموجودات العينية كما حقق في قوله رب العالمين وهو
أي ما يعلم به الله تعالى ما سوى الله وصفاته أي كل موجود الله وصفاته
وفي بعض النسخ بـ ثم غلب على ما يعلم به الصانع وهو أي العالم ما سوى الله
وصفاته فلا بد من تحمل أن يراد على حسن ما يعلم به وبشكل الاستشهاد في قوله
سوي ذاته وحذف المضاف في التوحيات تكلف اصطلاحاً على طلبة آه
قال السيد قدس سره في حاشية شرح حكمة العين الظاهر من عبارة الحكماء أن
المحدوث الذاتي هو مسبوقية الوجود بالعدم سبقاً ذاتياً كما أن حدوثه بالذات
مسبوقية زماناً فعلي هذا المحدث مسبوقية الوجود بالعدم فإمكان الذات
فهو الذاتي وإمكانه بالزمان فهو الزماني وفي كلام بعضهم ما يدل على ذلك
انتهى فتفسيره بالمسبوقية بالغير سبقاً ذاتياً كما هو في المواقف عدول عن ظاهر
عباراتهم يستلزم تقدم عدمه على وجوده بالذات في الشاهد لأن المعلول
في نفسه أن يكون ليس وله عن علته أن يكون ليس والذي يكون للشيء في
نفسه أقدم في الزمن بالذات لا بالزمان من الذي يكون له من غيره
فيكون كل معلول ليساً بعد ليس بعدية بالذات انتهى وهو بكل جوارحه
أن أراد أن المعلول أن يكون معدوماً أي متصفاً بالعدم في نفسه بسبب
أمر آخر فظن أن البطلان فإنه خرج حينئذ من الامكان إلى الاستحالة الذاتية وأنه
أن لا يوجد أصلاً واللازم التناقض لا مستلزم تخلف بالذات عن الذات

وإن أراد أنه من حيث هو سبب عنه الوجود كالعدم بمعنى أنه لا يمكن
للعقل بهذه الملازمة أن يحكم عليه بشيء منها بل يحتاج إلى أن يلاحظ أمر
آخر لم يكن ملحوظاً في تلك الحالة أو بمعنى أن شيئاً منها ليس لنفسه ولذا فلا
فيه كما قالوا المهمة من حيث هي ليست إلا موجودة ولا معدومة على
معنى أنه لا يمكن أن يحكم عليها حينئذ بشيء من عوارضها وكذلك من حيث
هي إذا قيست إلى الأمور العارضة صح فيها عنها وجهين فيقال لا موجودة
ولا معدومة أي ليس بشيء منها نفسها ولذا فلا فيها لعدم كونه في مرتبتها فذاك
حق لكن يؤل المعنى إلى أن المحدث مسبوقية الوجود بالذات بغيره لعدم
كون الوجود جزءاً منه ولدعيته أو لعدم الحكم بوجوده الذي هو له من نفسه
وهو مثل تفسيره بالمسبوقية بالغير مطلقاً أو بطلان استحقاقه الوجود ولذا اتفقوا
أدباً له مكان محقق له اصطلاحاً لهم لأن المحدث عندهم ليس بمسبوقية بالعدم
بمعنى بصيرته مستتر كما بين الذاتية والزمانيته كما نص عليه السيد الشارح
في حواشيه القديمة فلا بد أن يكون العدم فيها بمعنى واحد من التخصيص
بـ لا معنى له حينئذ فإنه كما أن عدم الحكم بالوجود وكذا عدم جزئية الوجود
وعينية لكونه لذاته مقدم على وجوده كذلك عدم الحكم بالعدم وكذا عدم
جزئية العدم وعينية مقدم على وجوده لكونه لذاته أيضاً بل حال كل عارض
كذلك وإن أراد أمراً آخر فلا بد من إفادة لقوره أو لا بعد اللبث والشيء

ما ذكر ان ما ليس في نفسه اقدم بالذات مما له من غيره محل نظر فان
 غاية ما ذكره ان في اثباته انه لا يمكن تحقق ما بالغير بدون تحقق ما بالذات
 دون العكس لانه لا يمكن تحقق ما بالغير بدون تحقق ما بالذات وان
 يمكن بدون ما بالغير او لا يمكن ارتفاع ما بالذات بدون ارتفاع ما بالغير
 من غير عكس فانه لا يمكن ارتفاع ما بالذات بدون ارتفاع الذات
 وان يمكن ارتفاع ما بالغير بدون ارتفاع الذات بدون ارتفاع
 ما بالغير وعالية اللزوم فانه لا يمكن وجود اللزوم بدون وجود اللزوم
 وكذا لا يمكن انتفاء اللزوم بدون انتفاء اللزوم والا فلهذا المستلزم
 وانما ان تحقق ما بالذات او ارتفاعه سبب لتحقيق ما بالغير او ارتفاعه
 كما هو معنى التقدم الذاتي فاما ثبت ان تحقق ما بالذات
 يحقق الذات كي ان تحقق الذات سبب ما فحق بالغير وهذا باطل
 واللازم الدور او ثبت ان ارتفاع ما بالذات سبب لارتفاع الذات
 كما ان ارتفاع الذات سبب لارتفاع ما بالغير وهذا ايضا باطل لان عدم
 المحل كونه من العلة التامة كانه علة لعدم الحال اذ عدم جزاء العلة
 علة لعدم المعلول فلو عكس لداروا ما بدون توسيط الذات فان ثابت
 اللزوم مشكل فضلا عن السببية كما لا يخفى واما صحة تحمل اللفظ بان يقال
 لم يكن له وجود من نفسه فوجد بالعلية فهو كما يرى اماراة ظنية فانه يصح ان

يقال وجب اللزوم فوجد اللزوم او انتفى اللزوم فانتهى اللزوم وهذا
 امب فله ابن وذاك ابن فله اب فماتقول هناك اقول هناك وقد
 يقال في اثبات احدث الذات وجود المعلول ليس في مرتبة الفاعل
 فيحقق عدمه والدارتفع النقيضان وفيه انه ان اريد انه ليس في مرتبة
 حقيقة الفاعل وقسمية فهو معنى انه ليس عينه والجزء هو لا يقتضي كون
 العدم في مرتبة بهذا المعنى ولو لم فهو فاسد في نفسه غير منطبق على المطلوب
 وان اريد انه ليس في مرتبة الفاعل من حيث انه فاعل فمعناه انه ليس
 بفاعل وهو ايضا لا يقتضي ان يكون العدم كذلك وكوسم رفع فاده
 في نفسه ابن ذلك من المقصود وان اريد معنى آخر فاما هو

وهو خلاف مدعهم وهو ان الواجب علة تامة بسيطة بالنسبة الى
 العقل الاول وراحمهم حيث قسموا العلة التامة الى البسيطة والمركبة من
 امرين وامور ثلثة واربعة وما قيل انه يشكل بالامكان واليات غير
 والاحتياج والوجود المطلق الزايد على الماهية التي هي نفس الوجود
 الخاص والوجود السابق ورف المانع ولو كان فرضيا فان تقدير
 المانع كاف في اعتبار رفه كما اثبتت بعض المتأخرين فاجابه الحق
 كما قاله استاذ الاستاذ قدس سر في حاشية شرح المواظف
 انه ليس بشئ منها مما يحتاج اليه المعلول بل هي امور اضافية ينشأ عنها العقل

من استتباع وجود العلة لوجود المعلول وحكم العقل بأنه المكن فاصار
فان فيه الفاعل فوجب وجوده فوجد انما هو في الملاحظة العقلية
وكذلك رفع المانع الفرضي ليس في الخارج واما في الخارج فليس
الا للمعلول المحكم والعللة الموجبة لوجوده فلا تقدم ذاتيا لشيء منها حقيقة
فما قالوا ان عدم سابق على وجود المحكم بالسبق الذاتي الذي هو
سبق المحتاج اليه على المحتاج مخالف للقول بساطة العلة قطعاً هذا واما
الجواب بان الله مكان ونحوه كالعدم سابق سبقاً ذاتياً ما هو ذى
جانب للمعلول فانما نأخذ شيئاً ممكناً ثم نطلب له علة وذلك انه مع
ذلك لا يعتبر مكانه مع الفاعل فقد دفعه في شرح التجريد الجديد بان كلمة
من اجزاء الصوري والمادي مع انه جزء من المعلول جزء من العلة
التامة ايضاً فلو كان الله مكان جزء من العلة التامة مع كونه صفة
للمعلول لم يلزم محذور وما في الاشارات من ان المعلول في المركب
حقيقة هو التركيب بين المادية والصورية فليجديك فيما اذا اخذت
المقول الكل بدون الهيئة والتركيب كما في قولك كلمة محل هذا الجرح
دون كل واحد فانه امر موجود ممكن محتاج الى العلة متغير لكل واحد كما فصل
في مباحث البطل السراج ولذا لم يثبت السراج اليه حتماً وان
ذكره في حواشيه القديمة تبعاً للمفسر بقدره اللغوي لا بالليحاج

كما قاله الفلاسفة فالمدعى المجمع عليه مركب والمخالف مخالف في
كل شيء جزئية الاله لما كان هذا الجزء من الدعوى بينما حتى قيل ان نظام
العالم ووجوده على الوجه الاول وفق يدل بالضرورة على كون صانع
قادر مختار والمفهم قد خفي عليه الضرورات لم يتقدم له ثباته وقدح
مخالفه فان الظاهر ان الاجتماع انما وقع على هذا القدر لا على
ان عدم العالم في زمان سابق على وجوده بان اجموع اعلين الزمان
امر موهوم خارج عن العالم حتى لا يلزم التناقض او ان يكون للزمان
زمان فسيم الزمنية وكذا الظاهر ان المقصد ههنا انما تعلق بذلك القدر
لا بخصوص كون عدم في الزمان بان كان موهوماً ولا يبعد ان يراد
بمعنى يستلزم الزمان كما هو عند المتكلمين فيرجع نسبة الاجتماع الى اصل
الحكم لا الى خصوصه او يدعى الاجتماع عليه ايها كى هو المتبادر من كلمة
بعد سيما في كلام الاشاعرة سيما اذا لم يقيم على البعدية الذاتية شئ ولا يه
اشار بقوله فان المعنى الاول مجرد اصطلاح من الفلاسفة وما قيل بل
حقه بعد ان لم يكن له في دلالة الجحد على المضى و بهم فان كان ايها
دال على الماضي فلم لا يجوز ان يكون كونه في الزمان الماضي
لعدمه في ذلك الزمان بعينه بعدية ذاتية على ان خصوص زمان
لا يلاحظ في امثال هذا المقام وان المقصود به لا يخرج العقل عن الزمان

والنسبة على التحقيق وحده على التجرد العرف بدون الزمان اخراج
 له عما اعتبر في مفهومه من غير داع ودلالة الفعل على التجرد انما هي بالالتزام
 بتوسط المقام وكونه فلا يبا في ذلك مراعاة الحقيقة فاقبل ان المصدرية
 قد اطلقت بمعنى الفعل وانما اعتبر في الفعل انما هو اعم من الزمان والتجود
 كما اعتبر في ان يفعل وان يفعل التجرد فلا يبقى الا التبادر ليس بشئ
 مجرد اصطلاح إشارة الى انه لا ثبت عليه كما مر تفصيله والنفوس الفلكية
 واما غير الفلكية فهي حادثة عنده في التجرد وهي الى النفس بمعنى كمال اول الجسم
 طبيعي الى ذي حياة بالقوة حادثة اذ لو كانت ازلية لزم اجتماع النفسين
 او بطلان ما ثبت او ثبوت ما يتخفى في مشهده ذهب ارسطو واتباعه
 الى ان النفس حادثة وذهب افلاطون ومن قبله الى انها قديمة وبيان
 الملازمة انها لو كانت قديمة وبيان الملازمة انها لو كانت قديمة ففي
 الدل انما واحدة فهو التعلق بالبدن اما ان يتجسسى على وحدتها فيلزم ان
 يكون نفس زير بعينها نفس عمر ويلزم الامر الاول ويشكركه ذلك بطلان
 النفس الواحدة وحدوث الكثرة فهو الامر الثاني بانها من بدون آه
 فثبت التسامح وهو محتسب واما متعددة فلا يكون متحدة بالنوع لما سبق
 ان الدخا بالامية والتكثر بالافراد انما يكون فيجاءه مادة انتهى ذلك
 في ظهور المدعى في العموم وشمول الحجة لجميع النفوس الغير الفلكية وهو انما

وكذا

8
 وكذا افضل الحركة والوضع بمعنى انها متحركة مسقلة من الدل الى الابد وكذا
 الوضع لا اشياء صها الى الاشياء من المفردات اما العناصر فمحدوثات
 الصور الجسمية كاشياء لا يبدلها زيادة لفظ المطلق وكذا الحدوث النوعية
 عند المتأين واما المركبات فلهذا انما تحفل باجتماع العناصر وتوافرها
 المقتضى لا مستقلا في كيفياتها المتضادة وذلك لا يتم الا بالحركة فوجوداتها
 مسبوقه بالحركة فيكون مسبوقه بالزمان فلا يمكن آه والافيزم من
 الاستثنا، اتفاقهم على القدم الزاقي للعالم فخرج من الامكان الى الوجوب
 وتكرر الواجب بالزات بطا بالاتفاق مخالف آه فان استثنا، من
 ساير الحكمي، انما يصح لو كان قابلا بالاجاب الكلي الى هو الحق وهو مخالف
 لما استثمر منه من السلب الجزئي الانسانية بل مطلق غير الفلكية على ما
 يفهم من شرح التجريد الجديد لم يعيد من الفلاسفة فهو خارج عن المستثنى
 فلهذا لف هذا النقل ما في الكتاب من استثنا، رجل واحد فحب
 لتوقف آه فانه جهل وحيرة لا عدم قوه بالقدم كقوله ففعل استثنا، اوله
 في الكتاب يقتضي دخوله في المستثنى وعدم قوه بالقدم بل بالحدوث يوجب
 عدم عده منهم فان المخطى في العلم غير خارج من اربابهم على مذاهبهم وهو
 مستفيد من قوه والمخالف في هذا الحكم هم الفلاسفة من قولهم بعدم
 بعض اجزاء العالم مطلقا واما خصوص ما خلف فقر من ارسطو واتباعه

استدلال الفلاسفة

من قدم العقول والنفوس وغير ذلك مما سبق وكذا خصوص ما اشتهر
من الفلاسفة فلم يقيموا عليه الا ما فيه من منع ظاهرة يتقطن بها يادني
التفات كل فصل في موضعه لم ير في نقله وقد حرك كثير جدوي لزوم وجود
الشيء فثبت المطلوب لا متنازع تخلف آه والله كان وجوده فيما اذا
وجد له عدمه وفي ذلك الوقت لا قبله وبعده ترجح من غير مرجح اذا
لا يصلح تلك العلة لكونه رجحاً والله فترجحه اياه في زمان دون زمان
تخرج بلا مرجح من غير حدوث امر آخر اتي من غير شئ في نفس الامر
محمولاً او ابطياً بعد ان لم يكن ثابتاً على احد الوجهين فيلزم وجود آه
اذ لا يكون من العلة الا ما به ثبوت ما في الخارج ولو ابطياً اذ لا توقف
في الخارج على الاعتباري المحقق غير نفس الامر فينقل الكلام اليه
فان ثبوت الامر ولو ابطياً يحتاج الى مثبت واثبات كسبوت المعنى
زبد فانه يحتاج الى العلة والكان المعنى عما محضاً وما قالوا انه يجوز ان يكون
سبب تجدد امر اعتباري يقتضي ذاته تجدد كالتوقف فانه عند المتكلمين
مفهوم متجدد فهو من الامور المستمرة لكن عدمه الذي اقتضاه ذاته عدم
تجددي وكي ان المستغرق يجوز ان يكون عدمه مستغرق مقتضى ذاته جاز ان
يكون عدمه التجدد ايضا كذلك فله يحتاج في عدمه الى حدوث امر آخر
حتى يتسم فغيث ان لا يريد بتجدد عدمه انه امر مفوم مستديم لعدم آه
فاما اي لا يطري عدمه على جميع اجزائه معاً قالوا لا الحركة وانه من الاعراض

بالغير

9
الغير القارة متجدد الوجود بمعنى انه لا يمتنع اجزائها في الوجود بل توجد
آه فاما فتوطأ به البطلان فانه حين عدم الجزء الاول من ذلك الممتد
اذ لم يعدم الجزء الثاني فلا بد ان يوجد ليلا يرتفع التقيضان وقد فرض
تجدد عدم مقتضى ذاته فيكون الوجود المتجدد الى غير النهاية من لوازمه
ايضا فيكون من الاعراض الغير القارة وجود جزء سابق معد للاحق بمف
مع انه جواب السالك بقوله وانت خير بعينه وان لا يريد بتجدد عدم ورود
العدم المتعاقبة على شئ واحد بعينه فيلزم ان يكون شئ واحد هو
متعاقبة على ان المفروض انه امر اعتباري متمتع الوجود بالجملة بتجدد
العدم يقتضي زوال عدم عن شئ وثبوت عدم آخر شئ آخر وللادول
بعينه والكل باطل في الاعتباري المستغرق فان قلت لم لا يجوز ان يكون
سبب امر اعتباري متجدد عند الوهم اي تحيله اليهم وينتزع عنه متجدد الاداة
كذلك في نفس الامر قلت لا مرارة لا معنى لتوقف شئ في الخارج على ما
ليس فيه صلة فلا بد ان يكون تجدد في نفس الامر مع قطع النظر عن
الاعتبار فان كان تجدد الوجود فهو من الموجودات الغير القارة كالحركة
والكان تجدد عدمه فله شكل هو الشكل حتى لا يلزم التسلسل
وكي ان التسلسل محال في الموجودات يستحيل في الاعتباريات لنفس الامر
ايضا لثبوت بسبب الاحاد في نفس الامر من غير اعتبار معتبر فيجري جميع
براهين ابطال التسلسل هذا اذا كان الاعتباريات من قبيل الاضافات

والعلاقات والكمات من الاعداد فاذا لما يميز فيهما البرهان
بل في الموجودات التي هي اعداد لها على سبيل حقيقة الذي
هو علة على الشئ الذي له وانه اي حدوث ذلك المحل المفروض
لوجود الله حق وهو المحل المفروض وكان الظاهر ان ياتي بالضمير
موضع المظهر لم يلزم التسلسل اي ينقل الكلام اليه كما قال المستدل
الذي له جنس آه بمعنى انه لا يزال في ذم من افراد ذلك الجنس بحيث
لا ينقطع بالكلية لا بمعنى ان له وجودا ازليا كما هو المتعارف فيه اذ لا
للاهمية وجود مستقل بل وجوده هو وجود الافراد كما هو التحقيق وقد
فرض وجود كل فردا حادثا فكيف يكون قديما فلا بد ان المقصود
بالاثبات قديما قدم بعض العالم اياها كما كان لا خصوص ما سبق من التفصيل
وذا ثبات الموجود وموجودات عندهم فقد ثبت المطلوب بثبوت
ازلية الجنس لا محالة جنس هذا المعد ونحوه من سائر المعدات
السابقة وانما ضمه لانه ان كان الجنس جنبا لهذا المعد فقط بان كان متخرا
فيه اوله ولا عد سائر المعدات اوله وبعض ما قبله من المعدات
دون بعض لم يلزم ازلية لعدم انخفاضه في تلك الحوادث الغير
المتناهية وهذا اذا كانت اجمع في الجنس فقط واما اذا كانت متفصلة
الاهمية فيلزم ازلية الفصل والنوع ايضا ويكمل ان يكون نحو
عطف على قوله جنس هذا بان يراد منه لفصل والنوع فيكون بناء على

لا اذن

76
اذا اتفقت في الاهمية او الوضيات المشتركة اللازمة لكل واحد
فهما نحو كون الشئ معدا مثله وفي بعض النسخ لا يلزم قدم الجنس
ونحوه اي لا يلزم قدمهما بالمعنى المذكور فضلا عن المطلوب وهذا هو
الظاهر لكونه ان لا تشترك في مفهوم صلا لذاتي ولا عرضي ايضا
بان يكون اعداد هذا محالها بالجمعية لاعداد ذاك وكذا كل عرضي
يظهر اشتراكه اذ لا اطلاع على الحقائق في نسخة السابقة تحتاج الى التفتيد
كما انما عليه وبما ذكرنا ظهرف وما قيل على نسخة الدولى ان داود ونحوه
بمعنى او والمراد منه امر عام مثل الجنس عرضي وانما ذكره لان اشتراك
تلك المعدودات في مفهوم ذاتي او عرضي متعين وان لم يتعين اشتراك
الذاتي فان القطع باشتراك العرضي في القطع باشتراك عرضياتها
المخصوصة في الاهمية وهو متفرد مثله دعوى من غير برهان الجواز
ان يكون المعدات لقورات متعاقبة غير متناهية للنفوس المجردة المتعاقبة
الغير المتناهية بان يكون سابقا منها سلمه طالع الى ان ينتهي الى ما
هو مشتهر بالحدوث ذلك المحل وليس سلم فلم لا يجوز ان ينتظم بحركة
غير سريرية بان يكون كل حركة لجسم مسبقة بحركة لجسم آخر ويكون
زمان مقدار تلك الحركات فلا يلزم قدم سببي من الاجسام
لادبر ان تنتهي آه ثم ولو سلم من اين الانتهاء الى ادة قديمة

بصور متعاقبة لم لا يجوز مواد متعاقبة بعد صور متعاقبة لجواز
ان يكون وجوده في الدزل اى في جميع الدوقات الماضية الغير
المتناهية محالة ذاتيا بان يكون عدمه في تلك الدوقات مقتضى
ذاته وان لم يكن عدمه فيما لا يزال اى في وقت حادث مقتضى
ذاته وفيه انما ينشئ الدمان عن ضروريات العقل فانه يجوز حينئذ
ان يتقلب الواجب او المستغنى الذي لم يمتنع في الوجود او عدمه في الزمان
الماضية الغير المتناهية ممكنة فيما لا يزال بان لا يقتضى فيه احدهما وبالعكس
وبالمجمله يزم ان يحتاج الى العلة شئ كان لم يحتج اليها في احد الطرفين و
بالعكس بان اعتبر الوجود لمقيد بزمان مقتضى ذاته دون وجوده المقيد
بزمان آخر وكذا في عدمه بل يزم جواز ان يقتضى شئ وجوده المقيد
بزمان مع اقتضائه عدمه بالمقيد بزمان آخر فانه اذا جاز ان لا يقتضى احد
الطرفين مقيد بزمان مع اقتضائه اياه مقيدا بآخر فقد جامع رفع ذلك
الطرف في الزمان الاول فقد اكتمل معه وجوب ذلك الرفع ايضا بان
اقتضاه وهو ظاهر ولا شك انه سقسطه فله البطلان بيد باب اثبات
الصانع لجواز ان ينتهي بسببه حينئذ الى ما يكون وجوده في الدزل لا مطلقا
واجبا مقتضى ذاته فيوجد المكمل بسببه مع امكانه وعدم اقتضائه
فيما لا يزال فيزول عنه في هذا الزمان لفرض عدم اقتضائه ولا مقتضى به

فيقتضى

فيقتضى به العالم بل يكونان يستندان في وجوده في وقت وعدمه في آخر
مقتضى ذاته وليد باب اثبات امكان الحس لجواز ان يكون وجود
الاشياء انما يلية محال يجوز داله ابد الابد والكان ممكنا قبل زواله الى
غير ذلك من المفاسد والقول بان الواجب مثلا ما يقتضى وجوده مطلقا
له مقيد بان زمان فلا يزم انقلاب الواجب مثلا الى غير محال ويجوز ان يكون
على انه اذا كان عدم الثابت في الزمان الماضية الغير المتناهية مقتضى
ذاته يزم ان لا ينقلب عنه اصلا بل دالم عليه بان لا يزول تلك الزمان
اذ يزوال القيد يزول المقيد ضرورة وهذا بين الفساد وما قيل ان من كان
وجوده في الدزل في الدزل لا مجال لمسخ المكان وجوده فيما لا يزال في الدزل
والد يزم الانقلاب وهذا القدر يتم الاستدلال السابق وهم فانه ان اراد
ان وجوده المقيد بما لا يزال ممكن في الدزل وان امتنع فيه مقيد بالدزل
كما هو الظاهر فهو بطلان قطعا فانه انما يمكن اذا لم يكن ثبوت ما لا يزال في
الدزل وان اراد ان وجوده مطلقا ممكن في الدزل فلا معنى لمسخ المكان
وجوده في الدزل لما بين السيد قدس سره في شرح المواقف من ان
الزمنية الامكان يستلزم المكان الدزنية فكونه غير ممكن آه فانه اذا
امتنع وجوده الدزلى فقد امتنع في الدزل فان معنى امتناع وجوده الدزلى
هو ان في ذاته مانعا عن استمرار الوجود في جميع اجزاء الدزل وهذا يستلزم

استمرار الوجود في جميع اجزاء الدزل وهذا يستلزم استمرار المنع في ذاته
في جميع اجزائه اذ لو لم يكن في جزء منه منع في ذاته لجاز في ذلك الجزء
القائه بالوجود نظر الى ذاته لان عدم المنع عن الالتصاف يستلزم جواز
الالتصاف ومن كان جوازه في ذلك الجزء ان لا يلزم من وقوعه فيه
محاله مع انه لو وقع فيه لم يكن في ذاته مانع عن استمراره في الدزل فكيف
ان امتناع الازلية يستلزم الازلية الامتناع كما ان الازلية الامكان يستلزم
الازلية لان الامكان آه لتوقف وجوده المعلق بالغير على عدم تنهايه
احد الطرفين برأيه كتوقفه على عدم المانع واللازم فوارد العلتين او اجتماع
التقيضين وهو ان تاخر عن الماهية نفسها وعن مفهوم الوجود ايضا لكنه
ليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا الوصف الماهية ووجودها
بالامكان قبل ان يصف به كذا في سطح المواضع فليرد ما توهم ان
الامكان نسبة بين الماهية ووجودها فيكون متاخرا عن وجودها باختيار
السق الثاني آه حاصل الاستدلال على استمرارية الوجود ممكن موجود فجميع
ما لا بد منه فيه اما ان لا يكون الثاني باطل باحتما لية فتعين الاول وهو يستلزم
المطلوب اي اذلية ممكن ما لا مرفوقيا س مستثنى مركب من المتفصل
الحقيقة ويستثنى، فتبين التالي فينتج عين المقدم المستلزم للمطلوب ولان
ان الفاعل كان موجبا كما هو عند المستدل كان است عين المقدم

اي اذلية جميع ما لا بد منه للمطلوب اي اذلية ممكن ما لا بد منه غيرا حثيا
الى اجزاء التردد في خصوص الوجود الدزلي فانه اذا تحقق موجب مطلق
وجوده مع جميع سائر الابط في الدزل رزم محققه في الدزل ضرورة واللازم
الرجحان بل مرجح لتساوي ذلك بمقتضى الى جميع الدوقات ولا مرجح
سواه فرضا وان كان مختارا كما هو الحق فليتم ما لم يرد في الوجود الدزلي
اذ من تمام العلة حيث تعلق ارادته فاما ان يتعلق بوجوده في الدزل
او فيما لا يزال او مطلقا من غير تخصيص بوقت دون آخر وهذا باطل
واللازم وقوعه في كل الدوقات او في بعض دون بعض من غير ارادته
تعالى والثاني وان كان متم وجوده فيما لا يزال لكن لا يكفي ذلك بوجوده
في الدزل والامكان هذا من غير ارادته اذ لا يمكن لتعلق الارادة بغيره
معاد بالجملة فتعلق الارادة بالوجود الدزلي محال بدنه فيه لا في غيره من
مطلق الوجود او الوجود الحادث فليزيم وجوده الدزلي ما لم يفر من
ثبوت جميع ما لا بد منه في خصوصه بان يقال جميع ما لا بد منه في وجوده
الدزلي اما ان لا يكون الاول آه حيث لا محال لا اختيار السق الاول بل انما يختار
السق الثاني بان يقال هو متضمن للاحتمالات الثلاث فانه اذا لم يحقق
جميع ما لا بد منه في الوجود الدزلي فاما ان يحقق جميع ضروريات الوجود
الحادث او لا ايضا دعنا هذا حدوث الممكن اما بحدوث امر آخر او لا

وكل من يذهب باطل على ما بينه استدلال لم يبين فادعاءه حال الدول
 فتماره ويمتنع بطلانه وبهذا التفتيح حال ما قيل ان هذا اختيار شق يطه
 استدلال بطلان احتمالية فكان الواجب ان يختار شيئا من شقي خيانه الرد
 الثاني فيمنع لزوم ما ارزعه او بطلانه ولا مجال لشيء منها وهو ان كلام استدلال
 انما هو في الوجود الحادث والظاهر انه ليس من تمام علته فعلق الإرادة بالوجود
 الدلالي من شأنه توهم تقرير الاستدلال على قياس الخلف بان ممكن ما قد يم
 لو لم يكن ممكن ما قد يماثل كان جميع الممكنات حادثا فجميع ما لا بد منه في وجود
 الممكن آه وهو فاسد فان مقتضاه انفا فيه اذ لا يصدق اليعالو لم يكن جميع
 الممكنات حادثا بالمكان بعضها قد يما وبعضها حادثا فجميع ما لا بد منه آه ولا يرد
 على اختيار الشق الثالث الباقي من الشق الثاني وحاصله ان ما ارزعه استدلال
 على شقوة من الامور الثلاثة لزم على هذا الشق بعينه مع شئ زائد اعني
 لزوم خلو المفروض عن الشقين ولذا تركه استدلال يزعم وجوده
 في الدلالي وهو خلاف المفروض اذ الشق الثالث في وجوده الحادث مع
 انه المطلوب للاستدلال وعلى الثاني يحتاج آه ولا يلزم وجوده به
 تمام علته وهو خلاف المفروض او التقدير اختيار الشق الثالث فقرر
 هذا الاحتمال لمجرد الاستظهار في توهم ان المفروض انه لم يحقق جميع ما لا بد منه
 في الدلالي فانقول بالاحتياج الى امر آخر هو عين المفروض ليس بشئ

وان اردتم انتم انتم لعله وجوده فيما لا يزال كما هو الشق الثالث من الثاني
 ومن الوهم ما قيل ان هذا الجواب الى اختيار الشق الاول لان الترد يد
 كمال في الوجود الحادث وهو الوجود فيما لا يزال فتدبر ولا تحتفظ بغيره
 والحاصل آه وقد رد عليه صاحب التوضيح بما تلخيصه ان الوجود
 اى حالة ليس بها يستتبع وجود المعلول بل بالمعنى المصدرى المستخرج من نسبة العلة
 الى المعلول بعد وجودها كما قالوا في المصدرية لا شك انه من جهة ما لا بد منه في
 وجوده براهمة لان التأثير يتوقف على التأثير براهمة والوجود مع الوجود
 براهمة ايضا ضرورة استحالة حصول الكسار بدون الكسمة وتقدم الكسمة عليه
 وقد صرح به في شرح المواقف فقول الوقت ان تحقق الوجود التام لزم
 ان ينفك الوجود من الوجود والى فلم يحقق جميع ما لا بد منه فيه في الدلالي
 فكذا اظهرنا لعلنا الى آخره ان ربه الى ان المراد بما سبق من انه تعلق
 الإرادة بوجوده في وقت معين هو انه تعلق بوجوده على صفة معينة
 بمبدأ لا تتزعزع الوقت وهو الحدوث والمسبقية بالعدم كما قد سبق
 بوجود جسم على صفة الطول فلا يقصور الا على صفة الحدوث كما في الجسم الطويل
 بعينه فلا يستدعي ثبوت الوقت مقدما كما توهم فاورده عليه انه ان لم يكن
 له وجودا مطلقا لشيء صرف فلا وجه لتعلق الإرادة بايجاد الحادث فيه
 ولا ينقل الكلام اليه حتى يلزم التخلّف او التسم وانما يقضي ان يكون للزمان

وجود قبل العالم فيوجد العالم قبل وجوده اذ الزمان من العالم سواء كان
الى المعلول مقارنا بوجود الفاعل المختار من حيث انه مختار كما اذا تعلق
ارادته بازلية مسمى فان اثر المختار ان يكون حادثا كما حققه الامري
او متاخرا عنه من هذه الحثية بان تعلق في الدزل ارادته بوجوده الحادث
كما ينبغي فيه وما قيل الدول فيما اذا كان الفاعل مستقلا وماذا الثاني
اذا لم يكن كذلك فوهم لان الكلام في ما صدر عن المختار بارادته واستقلاله
فيه بدون الارادة خلت المفروض وعدم استقلاله مع الارادة باطل
وقد يقال آه ظاهرا لو ادانه كلام مقابل للجواب الثاني فهو جواب
آخر باختيار الشئ الثاني لكن باختيار الشئ الاخير منه كذا الثاني كان
باختياره باختيار الشئ الثالث منه وما قيل انه منع باختيار الشئ للدول
وقوله انما يوجد ما يوجد آه إشارة الى وجه تخصيص حدوث الحوادث
بأوقتها وهم فانه اذا اخيرا ان جميع ما لا بد منه في الدزل فقد سلم ان
تعلق المذكور فيه فتختلف الممكن على تقدير حدوثه لئلا يلزم قطعا فلا محال
لكن ذلك التعلق محضه له بذلك الوقت لا بالقول بان المعلول
انما يوجد بارادة الفاعل على النحو الذي تعلق به ارادته فالتراضي عنه لا ينبغي
تخصيصه بل يؤكد كذا يشير انه قوله على حسب ما تعلق فهو الجواب الدول
بمعينه كذا لا يخفى ان يكون سابقا على الزمان متوقفا عليه غير داخل

بحث بقرينة وتفسيره فان كل ما هو مسبوق بالعدم لتغيره مقدر بتغيره
الزمان ضرورة فهذا التفسير بالعدم مساوي وبنادي على ما ذكرنا
فالواجب ان كان متوقفا آه كما توهم المراد هو السابق الذي لا يجازي
السبق اللاحق لا بمعنى التقالي ليس بشئ فان تقدم شئ على الوجود المتناهي
لزمان لا يستلزم ان لا يكون مسبوق بالعدم حتى يكون ازليا الا ان يقال
انه اذا سبق بالعدم كان مقورا به مقارنا معه لا سابقا عليه فلم يرفع
المؤنة بتغير السابق ابتداء بما ذكرنا كما يقول الفلاسفة الواجب فوق الزمان
فقد مسمى غيره ان ما ينك عنه في الدزل اذ كل ما انفك عنه تقالي
لتغيره ومسبوقية بالعدم مقدر بالزمان فلا يكون في الدزل اذ هو فوق
الزمان فلا نقض بصفا تالازلية ولا ورود كما توهم ان الملازم من كون
الدزل فوق الزمان هو كون الواجب ازليا لا فخصا من الازلية به تعالى
فان منتهى توهم الغير بالمعنى اللغوي مع ان هذا القائل قائل بازلية صفاته
كما يدل عليه قوله الارادة الازلية واذا لم يكن مسمى مما انفك عنه تقالي ازليا لم يكن
جميع ما لا بد منه في الممكن في الدزل اذ من جملة تعلق الارادة وهو مما انفك
منه تقالي مقارنا مع الحادث الذي صور به ولا يلزم الوجود بله ايجاد
لو تقدم ايجاد على الوجود كما مر من التوضيح فهذا الشئ باختيار الشئ الثاني
كما ان قوله انما يوجد آه إشارة الى دفع استحالة وانما يوجد ما يوجد

على حسب ما تعلقت به من تخصيص اي على وقته بان تحضن بذلك الوقت
الذي خصصه التعلق به فالخصص له هو التعلق الذي هو امر حال فلكونه
تعلق او امر حال لا يحتاج الى حدوث امر آخر حتى يتسلسل بل هو فيما
لا يزال صادر بنفسه عن الفاعل بطريق الصفة لا الوجوب حتى يحتاج الى
مرجع وموجب ولا يلزم منه الرجحان بل مرجح اي الوجود بله موجودا
لا وجوده حينئذ والزم ان آه ذكره لمجرد اتمام الفائدة بان راي
ذلك القائل وجود الزمان متاهيا خلافا للتكليم والقداسة
وقد تعلقت آه وقع لما يرد على من ذهب من ان الزمان من لزوم تقدم
الزمان على نفسه ومن هذا ينشأ ما ثبت به الحكماء ازيلية من انه لو كان
حادثا لزم تقدم عدمه بالزمان فيلزم تقدم شيء على نفسه فان
قيل آه ظاهر الفاء انه وارد على مسبق له شبهة آه ذكره مع ان
المجيب معترف به كما يدل عليه قوله على حسب ما تعلقت آه منتظرا او تنبيه
على انه تحقيق ليس بالزام فقط وحسب لا يخلو آه يعني انه وان كان
امرا حال لكن له وجودا ما ولو ابطا لا محالة فهو اما حادث او قديم
الى سبب هذا التعلق فان الوجود الابطال كالمحمول محتاج الى السبب الموجب
واللزم الرجحان بل مرجح امر عدمي اي ليس له وجود ابطال آه
في نفس الامر بل انما هو امر اعتبره العقل اذ لا حفظ له من حيث انه حال

فالتعلق بالوجود والارباب في ان الزمان موجودا

ولنه

ونسبة بين الامر بل من حيث انه مفهوم من المفهومات فليس
المصادر من الفاعل النفس على سبيل الصفة لا الوجوب حتى يحتاج
الى محض وموجب فانزع ما قال الشارع بقوله وانت قم آه بتعالج
التجريد الجدي هذا ما تقر عندنا في تحرير هذا المقام فتدبر فانه من مزال
والقدام غير محتج لا فقط الوجود بانقطاع الاعتبار فلا تسلسل
هنا حقيقة فلا يرد من توهم ان تسلسلها يقتضي ان يكون لها نحو من الوجود
فيلزم اجتماع امور غير متماهية في الوجود مترتبة واما النقض بوجودها في
علمه فليس فهذا امر يورد على عدم تماهي معلوماته تعالى مطلقا وسياتي
الجواب عنه مفصلا وما قيل التسلسل في العلاقات وان كان غير محتج
لكنه لا يفيد في هذا المقام اذ هي معاني ما لا يزال والاختلاف الذي عن تعلق
ارادته في اذا اخذ جميع العلاقات بحيث لا يشذ منها شيء رفع وقوعه
في هذا الوقت لا يمكن استنادا الى القديم اذ لا مرجح خارجها منها ورضا
ففيه ان مرجح الكل هو الجزء اي ما فوق التعلق الاخير بمرتبة وكذا الى
ما يتناهي فان اخذت مجموع هذه الجمل فنقول مرجح ما عدا الجملة الاولى
وكذا وكذا حال مجموع هذه الجمل ولا يلزم منه التسلسل في الاعتبار
كسبب لوجوده لو لم يجب الكل في هذا الوقت ولم يترجح به فبوازه في وقت
اخر اما مع انتفاء جزء منه في ذلك الوقت الاخر وهذا هو السخانة

اذ مع ثبوتها فيه وذلك ايضا باطل اذ قد فرض قبل كل تعلق
 بثبوتها في الوقت الاول فلو ثبت تعلق في وقت آخر لزمت التعلف
 عن نحو تعلق الدراة به ولعل هذا القابل قاسه على قالوا في لطلان
 التسلسل في جانب العلل ان مجموع السلسلة الغير المتناهية لا يمكن ان
 يعمل بجزئها واين هذا من ذاك فان الكلام هناك في العلة المستقاة
 بالتأثير المستجمع بجميع ما يتوقف عليه المعلول كما صرح السيد قدس سره
 في حاشي حكمة العين ولا يمكن ان العلة التامة جزء المعلول لا كما في
 شرح المواقف انه لو كان ما قبل المعلول الاخير علة موجودة للسلسلة
 باسمه لكان علة لنفسه قطعا لانه ممكن ولا يمكن ان يكون علة غيره والا
 لم يكن مستقبلا بالتأثير في السلسلة فانه انما ينفي احتياجه الى الخارج منه لا
 ان يكون علة جزئية اعني ما قبل المعلول الثاني بمرتبة دهم جرا واما
 مجموع تلك الجمل فكذلك معلل بما سوي الجدة الاولى وهذا وكذا ذلك
 مجموع هذه الجمل كما ذكرنا وغاية ما نرزم منه التسلسل فلو بدلا بطلانه من
 امر آخر وقد جعل هذا المسلك نفسه مبطله فثبت برولاي في حاشي حكمة
 العين ان اي بعض بفرض فانه معلول وعلة اولى بال يكون علة تامة
 نظهوره عند قد صرح به السالك المحقق بل لان المعلول المجموع محتاج
 الى جزء آخر البسته اعني آخر المعلولات وهو غير داخل فيما فرض من علة

76 علة تامة هذا خلف واما اللزوم ههنا خروج التعلق الاخير عن مرجع
 المجموع وهو له بان في دخوله في مطلق ما يتوقف هو عليه كما لا يخفى
 كما تقول آه في كون التسلسل من جانب المبدأ والانهاء
 من جانب الآخر محفوظ في جميع المراتب لتوقف جميع التعلقات
 الغير المتناهية عليها بلا واسطة سواء كان الى المادة تتوقف عليها
 الاستعدادات باسمه على السوية مع توقف كل منها على ما قبلها الى
 غير النهاية مرتبة ترتيبا ذاتها على نحو تقارب آه من غير انتهاء
 الى المادة والفرض من هذا التشبيه الامارة الى ان الجواب مع فانه
 في نفسه لا يتم من قبل الخصم والورد على نهجه في الاستعدادات
 بعينه ولا ينفع في ذلك الفرق لعدم اجتماع الاستعدادات وتحقيق
 التعلقات معا عند المراد كما دهم وهذا بين بعض من يعقد عليه اي
 بعض الثقة الذي يعقد عليهم الداميل بالاعتقاد عند عدم اي الفقدان
 المستحقين المعتد بهم ولا يبعد ان يحل على حذف المضاف وعموم الفاعل
 المجهول اي الذي يعقد كل احد على فضايله الداميل والمراد منه اليقين
 وما قيل المسمى لبعض من اذا تكلم احد معه يفسح انا مل احدى يديه على انا مل
 الاخرى وبوجه البدين نحوه او يفسح احدى يديه على الاخرى في وسط
 فبعد عن لفظ عقد الداميل ويحكم عليه كما لا يخفى قوله يعقضي آه اقتضا

كبر الوجود وصغره
مطلوبه وهي لا تقتضي الباطل

الدليل للقول الجريانه فيها بعينه وكلما يقتضي الباطل فهو باطل فهذا
الدليل بجميع مقدماته باطل **قوله** واجب آه منع لاستزاده الباطل
بمنع جريانه فيه فان بطلان لازم الشيء الاخير محققا ففقه التسلسل
اللازم لا دخل له في الجواب وانما ذكره ليرفع ان يعود الخضم بمنع
بطلان اللازم في حدوث العالم ايضا كما منعه المحجب في الجوابات اليومية
في الامور المترتبة المجتمعة لانه تسلسل في العبد غير المعوقات والله

فوجب انها منها الى دة قديمة عندهم فلا يكون العالم باسمه حادثا
واما الشرح في الحوادث اي تسلسل اللازم في هذه الصورة فان آه
تفصيل لكون تسلسل في الحوادث تسلسلا في الامور المتعاقبة حركتها
آه ظاهر السياق يقتضي حمله على الحركة بمعنى القطع ويمكن حمله على معنى التوسط
ايضا بفرض من الشكك ومنهم من جزم بان المراد بمعنى التوسط ولعله لما
هو المشهور ان الحركة بمعنى القطع لا وجود لها في التوهم فان المتحرك
ما لم يصل الى المنتهى لم يوجد الحركة بها واذا وصل فقد انقطعت فلا
وجود لها في الخارج هذا لكنه غير مسلم عند الجمهور فانهم يقولون بوجودها
في كل زمان قال الشيخ في الشفاء لما كانت اضافة موجودة وجوبية
موجودة صار للام الذي من شأنه ان يكون عليها ومطابقا لها او قطعاً
او مقدار قطع لها نحو من الوجود حتى ان قيل ليس له البتة وجود كذب

النتي

النتي وذلك لان اللاحق الغير القار يوجد منطبق على الزمان كونه لا في حد 17
منها فوجوده كماله من القار وما ذكرنا من شئ وجوده في حد منه مثل القار
ذلك لا يقتضي ان لا يوجد في كل الزمان الذي بين المبدأ والمنتى
منطبقا عليه وايصال الوجود على نحوين المشهور قد خلط بينهما كيف لا
والاصوات والحروف الزمانية موجودة بهذا النحو لكونها مسموعة كذلك
وما يدل عليه ما شمر به كتبهم من انهم قالوا ان الزمان كم متصل بالذرات
واشتوا وجوده بانه قابل للتفاوت بازدياد وانقصان ولا شئ من عدم
كذلك فانه مقدار الحركة بمعنى القطع عندهم فاذا لم يكن لهذه الحركة وجود
لم يكن لمقدارها وجود ايضا فلا يكون كما وبهذا ظهر ان ما في المباحث
الاسمية تبتعا للمشهور ان الزمان كالحركة له معيان احدهما امر موجود
غير منقسم وهو مطابق للحركة بمعنى الكون في الوسط والآخر امر متوهم هو
مقدار الحركة الالهية مخالفا لكتبتهم وانت مما سبق آه منع لقوله التسلسل
اللازم آه لا عرفت انه اثبات للمقدمة المنسوبة وانما ان حقيقة الجواب
المنع فلا يرد ان هذا منع على المنع **قوله** يمكن آه وقد مر صنف ادعائهم
ان المعوقات الغير المتناهية لا بد منها من حركة سرمدية ومادة قديمة
قوله على هذا الوجه اي على ان يكون واسطة صدور الامور متعاقبة
اما ان تلك الامور اجزاء العالم بمعنى كل الموجودات (عني الاشياء ص)

الحقيقة كالحركات في الحوادث الوهمية عند الخصم او افراد العالم بالمعنى الجسمي
اعني الجسم ليس يقال عالم الجسم وعالم الدعاء ولا يقال زير عالم خالي
كل يشتر عيارته والظاهر هو انه دل لا يستلزم الثاني على امر له حاجة اليه
فيحمل عليه كدنه بان يقال اذا تسلسل الاجزاء فقد تسلسل الافراد على التقريب
ايضا فان كل حادث مسبوق بفرد من العلم وهو ما فرقة من الاجزاء الغير المتناهية
وان امكن حله على الثاني فان افراد العالم بالمعنى الثاني ايضا اجزاء العالم بالمعنى
الاول اذ يقال تقارب افراده يستلزم تقارب الاشياء **قوله** رد الجوابهم له
يخفى انه ابطال للسند الغير المساوي فالسند باق الا ان يقال انه مساوي على
زعم الخصم لا لخصار المعاد عند في الحركات العقلية فيتم الرد عليه فتدبر
اما من حيث الترديد فيعني على الغامض مما في الجواب المذكور من انها
من جهة التجرد صارت واسطة للتوسعة والاستقرار **قوله** وان كانت من
حيث انها متجردة آه لا ينقص هذا المحذور بهذا الشق اذ لابد للتجديد من
سبب وان لم يكن صدور الحوادث من جهة الله انه حصل الشق الاول محذور
تفرد به وقوم زوم هذا المحذور هناك الى مقابلة **قوله** هذا التسلسل في
اسباب تجدد الحركة جائز عندهم لان اسبابه عندهم هي الارادات الارادية
الارادة الجزئية لما كانت سببا لحادث حركة جزئية فتلك الحركة ايضا
لحادث ارادة اخرى جزئية ولا يقيس له دفعه لان ارادة كبر الجسم في حركته

المسألة تالم يوجد لم يجب تحرك الجسم اليه فاذا وجد امتنع ان يكون الجسم في 18
حلل الارادة في ذلك الحد الذي يريد به لان الوجود لا يتعلق بالوجود
بل كان في حد آخر قبله وامتنع ان يحصل في الحد الذي يريد حال كونه في
الحد الذي قبله ومع وصوله الى الحد الذي يريد به ينفي تلك الارادة وتجدد
غيره فصير كل وصول الى الحد الذي يريد به سببا لوجود ارادة تجدد مع
ذلك الوصول ووجود كل ارادة سببا لوصولها فاستمر الارادات
والحركات استمر رشي غير فار على سبيل تجدد وتقدم ذلك ان يكون بالافراد
علته لا حق بل الجسم طما يتم العلة بالنسبة اليها انتهى وعلى قرنا لا ورود
لان السبب في عبارة الدمام غير مختص بالمعادات فكيف يصح الجزم بان التسلسل
في تلك الاسباب جائز عندهم البته من غير حاجة الى ما قيل ان المراد انه
يكون ان يكون سبب تجدد الامور متجدة متعاقبة الى غير النهاية وهذا
التسلسل جائز عندهم قطعا **قوله** لعدم وجوب اجتماع الاعداد اي احادها
التسلسل اعني ارادات النفوس العقلية فلم يقع اذ الشيء مالم يجب لم يوجد
وفيه إشارة الى ان عدم اجتماع احاده اي عدم وجود واحد منها مع الآخر
وهو التقارب يكفي فيه عدم علة الاجتماع وما يدل على ذكرنا **قوله** وهم
ثابتون آه لانه بمنزلة الكبرى وهذا صغرا لانه قبل احاد هذا التسلسل متعاقبة
لا تجتمع وكل احاد متعاقبة يجوز فيها التسلسل عندهم اذ لو حمل على الوجوب

انذاتي الذي انتفاذه لا ينافي في الوقوع لم يتكرر الاوسط وقيل انه علم لا
اضمر من انه يكون ان يكون سبب تجدد امور متعاقبة ثم جعل محط
الفايدة في قوله و هم قائلون ان هو معطوف اعني وقوعه لئلا يلزم التكرار
ولا يخفى ان الكل من عدم التعمق في العبارة **قوله** و وقوعه زاده مع
عدم دخله في الدعوي لزيادة تقرير الجواب **قوله** فاذا عدم جزء آه كما
عرفت ان الحركة بمعنى القطع موجودة في كل الزمان على التحقيق ولا شك انها
ليست كما بالذات حتى يكون متفصلا في نفسه بحيث اذا ورد عليها انفصال
يزول ويحصل كما ان آخر ان لم يكونا موجودين كما هو شأن الكم المتصل في شرح
المواقف الحركة ليست كما بالذات فانها من المقولات النسبية لا من مقولة
الكم بل كم بالوضع انتهى وما يدل عليه احتياج الحكماء على وجود الزمان بال الحركة
يلحقها تفاوت وليس ذلك بالمسافة ولا عايد الى السعة والبطء الى ان قالوا
ففي الحركة شيء يقبل التفاوت و لا بد من الانتهاء الى ما يقبل لذاته وهو الكم
اذ لو كانت كما بالذات لقبلت التفاوت بذاته من غير حاجة الى امر آخر
فلا يثبت الزمان فانما عرضة الاتصال من خارج يتوسط قيام الكم بالذات
اي المقدارية وليس ذلك الاتصال الوضعي المعين من مستحضاته كما قال
المشايخون في الاجسام حتى يستلزم زواله زوال المادة والحدائق التفرقة هذه
بالكلية الا ان يعني منها اتصال آخر هو جزء منها ويبقى منها جزء قابل للاتصال

والانفصال

والانفصال غير متصل ولا منفصل في نفسه كالصورة الجسمية والديوني **بلد**
تفاوت في الاجسام ولم يقل به احد على ان ذلك الجزء الاتصالي اما اتصال
في حد ذاته اي كم بالذات فافهم ان تقبل الحركة التفاوت لذاتها
بتوسط هذا الجزء فلا يثبت الزمان الذي هو مقدار الحركة قائم بها عندهم
لا متناهي قيام الجزء بالكل والداروان لم يكن اتصاله في نفسه بالمكان كما لو فرض
فذلك الاتصال الوضعي الذي فرض من مشخصات الحركة اما يستلزم انتفاذه
فما هذا الجزء لو كان من مشخصاته ايضا فان الشيء اذا حصل جميع مشخصاته امتنع
عدمه فلو كان يفرض فيه جزء ان آخر ان لئلا يكون التفرقة اعدا ما كما قالوا
في الاجسام بسيطة بعينه فيلزم لتبطل اذا ثبتت هذا ثبت ان ذوات اجزاء
الحركة المتصلة موجودة على التقضي والافرام وان لم يكن بوصف اجزائية ولا
لحصول من انفصال مران آخر ان لم يكونا اوله وعدم الاول بجزء او جزئية كما اذا
فصل الكم بالذات او الجسم البسيط هذا خلف فنقول لا يمكن وجود ذات اجزاء
الثاني اللاحق عدم ذات اجزاء الاول فاذا عدم ذاته في سببه الى آخر الكلام
وعلى هذا لا ورد دلائل الحركة بمعنى التوسط بسيط لجزء له ومعنى القطع امر واعي
يرتسم في الخيال من التوسط كالحظ من القطرة النازلة فله جزء في الخارج ايضا
فالتكسب يوزم اما لزم في الوهم لا في الخارج وكوسم فهو متصل واحد في نفسه
فما كحصول واحد غير فالذات في كل الزمان اذا فرض العقل انقسامه حصل

حصوله في حكم العقل بامتناع اجتماعهما لوجودهما في الخارج لان اجزاء متحدة
في الخارج فان مثله اما القياس على انكم بالذات او الجسم البسيط او عدم الفرق
بين ذات الجزء والجزء من حيث انه جزء **قوله** فليدبر لعدمه من علة مستحقة لجميع الشئ الباطن
التأثير حادثة بعد وجوده اذ لو كانت في وقته زعم اجتماع التفتضين اذ تختلف المعلوم
عن علة التامة زمانا وهو فيما سمي المختار ربطا على مركبة بل في مطلق العلة
كما سبق فقد من التوضيح والمقصود منه دفع ما قد يتوهم من ان عدمه لذاته لا لغيره
اخر موجود او معدوم حتى يرد ما ذكر وما يتوهم كلام شيخ الاسلام من ان علة
هو المعدوم مع ما يترتب عليه من الفاعل القديم ونحوه فان الذات كائنة حين
الوجود وكذا المعدوم مع ما يترتب عليه كائنة قبل ذلك لعدم فيلزم احد ذينك
المحدورين بداهة والقول بان وجود كل الحركة في كل الزمان لذات الحركة او
لعلة لا لعدمهما لا بعد فرض التجربة والانتقام قد عرفت ما فيه من ان ذات
اجزاء الحركة بدون وصف التجربة ثابتة قطعا لعدم كونها متصلة في ذاتها بل
بالعرض وقد طرد عدم على ذات اجزاء الاول في الزمان الثاني فتم الكلام ومن
غفل عن هذا القيد فقد اورد عليه ما دفعه الشيخ به على انه يلزم على الاول التسداد
باب اثبات الصانع فانه لما جاز استغناء المحكم في عدم الخاص عن الآخر فيجوز
في الوجود الخاص ايضا كذا باب المكان المحسوس على قياسي سابق ولذا قال الفارابي
في تقيده السلي لا يعدم بذاته وما توهم ان الحركة تقدم بذاتها محال انتهى ومن

اديب

ارباب هذا التوهم صاحب التخصيل حيث قال ولولا ان في الاسباب ما يعدم
بذاته لما صح وجود الحادث وذلك هو الحركة التي لذاتها وحقيقتها تقوت
وتنتهي وما قيل من ان سلب الوجود الخاص اي الوجود في الزمان الثاني لذاته
وهو صادق مع الوجود نحو آخر يعني الوجود في الزمان الاول فلا يلزم اجتماع
الفيضين دله التخصيل واعلم من ان سلب الوجود او سلب هذا النوع لا نحو آخر
مثل ان يوجد في الزمان الاول لان سلبه لم يقيد بقيد اياها فمعاودة سلبها
فقط فلا يكون سلبا منها بخصوصه لذاته بل يحتاج الى امر آخر جزا يلزم التسداد
المذكور فمات في التخصيل صحيح في نفسه بل رتبة نعم لا يستفسر السائل عما هو سبب استلزام
عدم المعلوم بعد وجوده فلو جعل هذا جوازا لما يصح لو قيل ان الذات سبب استلزام
لذلك لعدم فيلزم التخلف فاما ان السلب دونهما من مقابلة ذلك السؤال
لا في نفسه هم اما لا فلا ان كون سلب الوجود في الزمان الثاني لذاته لا دخل
له في تصحيح وجود الحادث اصدلا ولا تسلسلا لئلا يحجب من اجزاء الكلام
في عدم بعد ما وجد في الزمان الاول لا في سلب الوجود في الزمان الثاني
اجتداء اذ لا يلزم من تسلسل الاعداد تسلسل الوجودات لا مكان ان
لا يلحقه الوجود في الزمان الثاني اصدلا فلو كان عدم بعد الوجود لغيره يلزم تسلسل
الحال وان لم يكن سلب الوجود في الزمان الثاني من غيره ولو كان ذلك لعدم
لذاته ينقطع التسلسل وان لم يكن سلب الوجود في الزمان الثاني من

غيره ولو كان ذلك لعدم لذاته ينقطع التسلسل وان لم يكن سلب الوجود في
الزمان الثاني من ذاته فعلى هذا قوله ولولا ان في الاسباب ما يوجد لذاته
لما صح وجود الحادث محال معنى له صلا داما ثانيا فلان قوله لذاته تفوت وتلتحق
نفس في ان يجوز ضرورة الالتحاق وهو الوجود والله حق للممكن لذاته ولذا قال صاحب
المواقف انهم جوزوا وجوب الوجود الخاص للممكن لذاته في باب اثبات
الصانع وبنات بر صدق على انه يجوز ضرورة العدم الخاص للممكن ايضا فانها بيان
بل الاول فخرى واقنع كلامه الى خلافة بعيد عن مرصاة عمرا حل داما ثانيا فلان اذا
كان الوجود الخاص لعنى الوجود في الزمان الاول فغيره فادخر من بقاء ذلك
الغير الى الزمان الثاني فلا يمكن سلب الوجود في الزمان الثاني بل من قسامه
البنية اذ لا يمكن مع الزمان ارتفاع قيد المنفى وهو الزمان الثاني ولا ارتفاع
المقيد اعنى الوجود في المعروض بقاء علة الوجود في الزمان الاول فلا بد من
بقائه ايضا لئلا يلزم التخليف وارتفاع المطلق يستلزم ارتفاع المقيد واذ لا يتسحق
كل خفى تحت اعم فقد امتنع الدغم بداهة فظهر ان سلب الوجود في الزمان الثاني
موقوف على عدم بقاء علة الوجود في الزمان الاول فلا يكون لذاته هذا خلف
وله مجال لان يقتضى ذاته عدم بقاء تلك العلة فانما يخرج الكلام الى علة وجودها
في الزمان الاول في اذاتها فيمتنع عدم بقاءها والزم التخليف واما غير ما
فيوقف على عدم بقاءه وكذا حتى يتسلسل الوجود ذات في الزمان الاول كما ذكر

الاول

الشرح بعينه داما ثانيا لو ان الزمان يستلزم لذاته العدم بعد الوجود الوجود
بعد العدم فلا محذور فيه صلا فقياس عليه وهم مائل من قلة التبدل واما رابعا
فلانه يلزم ان يثبت اذ باب المكان الحسنة لجواز اتساع الوجود الخاص اى في زمان
الحسنة لذاته جند هذا ان لم يضر الحكم ولكنه يرفع المكان في نفسه كما يدعى هذا القابل
داما ثانيا بل كلام صاحب التحصيل بان العدم ام بعد الوجود لزم ذاتها لكونها غير
قار ذات لذاته ان عدها مقتضى ذاتها بل وجودها وعددها بعد الوجود من علمتها
وهى الفاعل القديم مع المحدث وان يخرج عن فساد زوم الوجود المذكور لكن احد
المحدثين الباقين من اجتناب التقيض اذ التخليف لزم البنية على من خصيه والله
علم قوله اذ عدم امر موجود آه يجوز ان يكون عدم امرها في له وجوده محمولا
وله رابطا في نفسه بل انما يورثه الوجود رابطا بعد اعتباره في نفسه وعله حظه
مفهوم من المفومات ولم يتوهم له لان الكلام على تعذير ايجاب الفاعل
وعلى هذا لا يكون موجبا لان هذا امره الصافي لا يحتاج الى ما يوجبه ويرجى
في وقت بل يستند الى علة التامة بطريق الصحة ولا يجب ثبوت عند تحقق
علة التامة ولا يلزم منه الرجاء بل مرجح اى الوجود بل موجود اذ له وجوده
حقيقه اصلا بل هو يصدر بنفسه عن العلة واذ لا يكون مما يتوقف عليه الممكن
او جبا فممكن الفاعل موجبا هذا خلف فما قيل انه يجوز ان يكون عدمه لعدم
امر اعتبارى لا يستلزم ذلك العدم حدوث امر موجود فالمسبب في هذا الشق

الاعتناء بزوم التسلسل في الامور المتمايزة في نفس الامور لان الاعتناء
بينها عليية على هذا النقص وادلة البطلان التسلسل كيرى فيه ليس بشئ فانه انما
يزم التسلسل لاحتياج الى ما يوجبه وما قيل في جوابه العدم الذي هو سبب لعدم
جزء الحركة يكون عدم جزء من علته وجوده التي هي موجودة فلا يكون عدم
الامر الذي ما في العجب منه لان عليية الموجود لا يجب ان يكون موجودة بجميع أجزائها
قوله او بعضها اي بعض تلك العلة ومن توهم رجوع الضمير الى تمام السلسلة قال
موضع هذا الكلام بعد نقل الكلام الى علة كل امر موجود وعدم امر موجود لانه لم يحقق
السلسلة بعد حتى يقال بعضها موجود وبعضها معدوم **قوله** وعلى الاول نقل الكلام
الى علة ذلك الامر الموجود اي علة الفاعلية التي اقترنت بها جميع شئها الطائفة بالتأثير
وهذا بما دى على فساد ما قيل كلام السائل فيتم ان يكون سؤالا عن علة القائمة
لان العلة القائمة هي مجموع السلسلة الغير المتناهية بحيث لا يشد منها شئ **قوله**
حتى يزوم التسلسل واما انتهائية الى الواجب فهو ان كان باطلا للزوم ازلية
العدم الطاري اذ حدث الواجب لم يتعوض له لان الكلام في العلة اي دونه
والظاهر تجانس سلسلة العلل فذلك الانتهاء خلاف المفروض **قوله** في الامور
الموجودة بما على ظهور تجانس احاد سلسلة العلل واما احتمال اختلافها في
الوجود والعدم فيظهر فساد من الشئ الثالث كما لا يخفى او بما على ان العلة
الفاعلية للموجود يجب ان يكون موجودة **قوله** ضرورة ان ما لا يكون آه

اذ

اذ لو وجد تمام علة الوجود وجب المعلول ولو كان عدم شئ آخر علة لعدم
وجب عدمه لا متناهية المختلف فتجمع التقيضان **قوله** فيزم التسلسل في ان
حدث جزء الحركة لا بد ان يكون آه لما مر من امتناع الانتهاء الى الواجب
فاما ان يستدل كل من جزئي العلة الى سببه لا الى نهايته او كل منهما الى مثل الآخر
ثم هو الى مثل الاول الموجود والى العدم ثم العدم الى الموجود وهكذا الى غير النهاية
فكل من القسمين غير متناه او لا بيان يستدل احدهما الى سببه والآخر الى مثل
الاول ايضا فلا يتبين ان احدهما فقط **قوله** او بسبب عدم يستلزم آه لم يذكره
او لا بل اكتفى على الامر الموجود بما على التحقيق من ان عدم العدم عين الوجود
في نفس الامر انما يتحقق المفهوم والاعتبار عند العقل من حيث التبعية بالمفهوم
السلبى والمفهوم الوجودى وزاده في اى صل تنزله وارهاه للبيان بان مجرد
الاستدلال كاف في المقصود فلو منع الدخا لا يضر **قوله** المستلزم بوجود
المانع فنقل الكلام الى علة هذا اللزوم وبهذا حتى يزوم التسلسل المحال كما في
الشئ الاول بينه لا الى علة اللزوم كما توهم فاوردا انه يجوز ان يكون علة
عدم عدم المانع عدم عدم عدم ذلك المانع بارج مرات وبهذا علته العدميات
التي في الامور وعلته العدميات الثمانية وبهذا يكون للكل وجودا
واحدا فلا يزوم التسلسل في الموجودات بذا وما قال بعضهم لا معنى لعلية العدم
لعدم السلب لعلية الوجود للوجود ثم لم لا يجوز ان يكون هناك عليتان متلازمان

احدهما في الوجودات والاخرى في الاعداد كما دل عليه كلام الشيخ وتؤيد
صحة تحمل الفا بين الاعداد مثل الوجودات يقال عدم العلة فعدم المعلول
من غير عكس كما يقال وجد العلة فوجد المعلول بل تفاوت وكفى بهذا القدر
للمانع فانرفع ما قيل ان هذا المنع لا يفرق بين العلوية الحقيقية حيث نليت الله عليه
عدم عدم المانع بالنسبة الى وجود المانع اللزوم لكل مرتبة لما تقرر ان علوية
الاعداد في الحقيقة عبارة عن عدم العلوية فلا يصح سببا لتجدد الحوادث مقصود
الشيخ البطل لما ذكره في وسط الحوادث فالمنع ان يلتزم ان
الوجودي اللزوم لكل من الاعداد الزوج المفروض من غير ما يلزم الاخر
فيستبعد العلل المعلولات حقيقة ويمنع الترتيب في الوجوديات وانت خير
بانه فاعه ايضا على قرنا من نقل الكلام الى علته اللزوم دون الملزوم وما
اجيب عنه ان الوجوديات وان ترتب صله لكن كل منها يلزم لواحد من
الاعداد المترتبة بحسب العلوية والامتناع بحسب هذا يعني في اجزاء التطبيق
ففيه ان اللزوم معنى شئ هو امتناع انفكاكه عنه ولا شك انه يكون احدهما
الوجوديات متمنع انفكاكه عن كل من الاعداد لامتناع الانفكاك بينهما
والادعيت بينهما اللزوم من الشئ وخرق بينه وبين اللزوم للشئ
ورود عليه منع ظاهر كيف لا وله فارق يدعو الى ان يقال ان هذا الوجود يلزم
من ذلك العدم دون العكس فيلزم الدور فان قلت امتناع انفكاك كل

من الوجودات بل واسطة اما هو من واحد من الاعداد واما من الاخر
فهو واسطة امتناع الانفكاك بينهما فنما القدر من الامتناع يكفي في اجزاء التطبيق
قلت الفا ههنا ان هذا واسطة في العلم والاثبات وكونه في الثبوت ممنوع فلا
امتناع بينهما في الخارج باعتبار اللزوم والامكان واسطة في العلم لكل من الوجوديات
بالنسبة الى غير واحد من الاعداد حتى يحصل الامتناع بين جميع الاعداد باعتبار
اللزوم بوسط وغير وسط فان ثباته مشكل فان العلم يختلف ظهورا وخفا
باختلاف الدواعي والدواعي والاشخاص فيجوز ان يصل العلم الى وجودي
لم يكن للزوم وسط في العلم بامره دقيسه على ما دخل تحت علما فاسد فان
العلم بشئ واحد قد يختلف براهته ونظريته بحسب الدواعي فكيف بالمستقود
على انهم انما استرطوا الترتيب الذاتي او الزماني في التطبيق ليلدفع الزيادة
في الوسط فلو كفى مجرد الامتناع في ذلك الوضوح لم يكن له استراطه اياه معنى
فان كل واحد من الاعداد محتمل بوجوده الخاص وما يتبعه عن الاخر ضرورة
والنوق بين امتياز دونه خرط القنادقة **قوله** يلزم التسلسل في الوجودات
انه لان العلة الفا علوية للوجود لا بد ان يكون موجودة **قوله** وقس عليه
حال الشئ الثالث فانه مركب من موجود فتسلسل الكلام الى علته الى علته حتى
يلزم التسلسل في الوجودات ومن عدم فنقول انه بسبب امر موجود او
بسبب عدم يستلزم حدوث امر موجود او بسبب عدم امر موجود فيكون الامر

تفصيله قوله فان قلت اه لا يخفى ان قوله يلزم التسلسل في الموجودات
المرتبة المجتمعة الحادثة في حال عدمه اي عدم ذلك اجزاء من الحركة وقوله
لزم التسلسل المذكور وقت وجود ذلك الحادث قطع في لزم التسلسل
ينقل الكلام الى علة ذلك الوجود الذي هو علة العدم او لازم علة
او بدله علة عدم امر موجود كما صرح سابقا بقوله فنقل الكلام الى علة ذلك وهكذا
آه لا يقياس اعدام الاجزاء السابقة الغير المتساوية على عدم ذلك الاجزاء
حتى يترتب الموجودات التي هي علل هذه الاعداد او لوازم عللها او علل
الوجودات التي تلك الاعداد اعدام لها والواجب ترك العقيد بالحادثة
في حال عدمه ويقول وقت وجود ذلك الحادث ضرورة امتناع تأخر حدوث
الشيء الموجب لعدمه عن عدم ذلك الشيء فذلك يمكن حدوثها المتعاقبا على تعاقب
اعداد اجزاء الحركة وكذا ضرورة امتناع بقاء الشيء مع انتفاء معلوله فلا يمكن
اجتماع علل الوجودات المتعاقبة في وقت فلا ورود لهذا السؤال على ما سبق
اصلا الا ان يتكلم في جعل الطرف متعلقا بالمجموعة فقط كما يؤيده قوله المجموعة اما
في حال وجوده السابق او حال عدمه اللاحق ويكون ذكر حدوثه يرفع توهم
انتهاء السلسلة الى الواجب ويفض عما سبق منه من نقل الكلام الى علة ذلك
فيجعل التسلسل في الشئ الاول بناء على القياس المذكور وفي الشئ الثاني على
سلف من نقل الكلام الى علة ذلك الموجود كما سيجي في كلامه عبارة اليه ويكون

جزي السؤال فيما اذا كان عدم كل جزء بسبب عدم المانع مع وروده
بعينه فيما اذا استدالي مر موجود مجرد التمثيل ولا يخفى بعده جدا فتدبر عندك
تجدد خمس من هذا قوله على تقدير ان يكون عدم كل جزء آه كما يقتضيه قياس
اعدام سائر الاجزاء على عدم ذلك الاجزاء المفروض قوله لا يلزم الترتيب بين
تلك الموانع التي يستند الى اعدام اعدادها اعدام تلك الاجزاء الغير المتساوية
بالكون كل سابق منها سطر طاغري واللاحق وانما وانه اياه فتمتنع لزم
عدمه والله اجتمعت في حدوثها فاجتمعت معلولاتها اعني اعدام الاجزاء
حدوثا ايضا مع نقل الوجودات بينهما قوله يجوز ان يكون آه فيحدث
كل مانع في آن طرف وعدمه هو مانع عنه من غير ان يبقى الى طرف وعدم اجزاء
الآخر الذي يحدث معه مانع ذلك الاجزاء وفيه انه يلزم استمرار عدم الشيء
من غير بقاء علة ذلك العدم والظاهر ان علة الاستمرار غير علة الحدوث فنقل
الكلام اليه قوله هي مانعة عنه من اجزاء الحركة الغير المتساوية وبما قرنا
ظهران ورود السؤال مبني على كون لزوم التسلسل بناء على القياس المذكور
فاحاد السلسلة هي الموانع لاجزاء الحركة وما توهم ان المانع في عدم عدم
المانع في اول السلسلة انما هو مانع الحركة وفي عدم عدم المانع بعده انما هو مانع
عدم المانع للمانع المانع وللمانع المانع فيكون لزوم التسلسل بناء على نقل الكلام
الى علة عدم المانع بانه عدم مانع عدم المانع وبما احتج بتسلسل الموجودات

اللازمة تلك الاعداد ففيه انه وان يتجه عليه السؤال بمنع الترتيب في
تلك اللوازم فان توقف في المزدوم على المزدوم لا يستلزم توقف اللوازم
على اللوازم والالتوقف العلة التي هي لازم العلول على معلولها الذي هو لذيهما
في دور لكن لا ورود لمنع الاجتماع بهذا الصلة سلسلة تلك الاعداد لكونها
سلسلة العلل على ذكره من اجتماعها لتتخلف واجتماع اللوازم
يوجب اجتماع اللوازم ضرورة لئلا ينهدم المزدوم ولم يكن توقفه لجواز ان يكون
اه منس بالمقصود فانه اذا كثر حدوث الخلق الثاني الذي هو لازم له عدمه
في ان انقضاء ما هو مانع عنه اي عدم الخلق الاول وذلك لانقضاء يستلزم
وجود الخلق الاول فقد اجتمع ولوا ذلك الثالث والرابع الى غير النهاية وهذا
القدر كاف في استحالة التسلسل قطعا وكان قوله لان احادها مترتبة في حدوث
بحسب الزمان سهوا محضا لانهما لوازم العلل على هذا التقدير فلو كان بينهما
ترتيب زمني في حدوثهم لزم التخلف او رفع المزدوم **قوله** متعاقبة في
الحدوث على حسب تعاقب اعدام الحركة كما عرفت وهذا امر بديهي لا يتمكن من
الكسار الا مثل ايضا وانما منع سابقا الترتيب الذي يبين انهم انما لا يوجب
في جريان التطبيق ولذا دفعه عما لا يقوله ولا يفهم فيه عدم آه ومن توهم ان
الكلام في علل عدم مانع الحركة او رد ان هذا الجواب لا يدفع المنع الاول
لجواز اجتماع الموانع دفعة واحدة بل ترتب ذاتي اوزماني فلا يجري التطبيق فيه ثم

تقدي

تقدي في دفعه له ثبات الترتيب الذاتي بكلام طويل وما ادق فيه في ذلك
الا فرط عقوله عن العبارة **قوله** اما عدم عدم الخلق آه اكتفى ههنا من
الشتوق بما كان محتملا صحيحا واما كون العدم معلولا بالموجود فبما طل في
نفسه فان عدم جزء من العلة كاف في عدم المعلول فنوا احتياج الى امر آخر
موجود لكان محتملا جاد غنيا بالنظر الى كل منهما معا وانما ذكره سابقا لمجرد اظهار
قوله يلزم وجود الموانع مجتمعة في البقاء كما ان معلولاتها اعني اعدام موانع
اجزاء الحركة معا بعد الحدوث فان المفروض هو عدم اجتماع تلك الموانع
في الوجود ولا محال للاعادة **قوله** المترتبة في حدوث ترتب معلولاتها اعني
اعدام تلك الموانع في الحدوث لتعاقب تلك الموانع في الحدوث بترتيب
اعدام اجزاء الحركة كذلك وهذا صريح في انه لم يلزم التسلسل على السبق الاول
بنقل الكلام الى علة لازم عدم عدم الخلق العلة لعدم الخلق بل اكتفى بذكره فيما بين
لوازم علل اعدام الموانع الغير المتناهية والا لوجب ترك قوله في الحدوث
فان الترتيب الذاتي غير مختص **قوله** ان يكون تحقق ذلك الخلق موقوفا
آه قطع في انه انما اوجب التسلسل على هذا السبق بنقل الكلام الى عدم جزء
علة الخلق ولم يكتف بذكره فيما بين اجزاء علل الموانع الغير المتناهية التي
تلك الاعداد اعدام لها لعدم توقف مانع مخصوص على مور غير متناهية فيسند
ولعل ذلك إشارة منه الى رجحان كل منهما من وجهه في الطريق الاول منجاة

عن مؤنة النقل وفي الثاني زيادة الساعية لزوم تسلسل غير متناهية
قوله الوجه الرابع تقريره انه لا شئ من العالم بقدم اذ لو كان جزء منه قديما
لزم ان يتناهي الحوادث المتعاقبة مطلقا لان عدم تباينها مع القديم
غير معقول لان القديم يجب آه التالي بطل عند الخصم بقوله بتوارد الاستعدادات
الغير المتناهية وعدم تنافي افراد كل من المواليد الثلاثة وانما رايه بزيادة
لفظ القول فهذا معارضة لديهم دليل على خلاف مدلوله انه الزامي ليس
بتحقيق كما ان اول ما ذكره الشيخ بقوله وانت خير بانه لو جعل آه كان الزاميا
محضا وجعل الوجه اثنى من نقض دليل مقدمة ذلك الدليل اعني الاستعداد
في الشئ الاخير القابل بانه ان كان مجردا امر آخر يلزم لتسلسل لكن التام
باطل بادلته محررة في موقعها اعني برهان التصانيف والتطبيق وغيره بان
تلك الدللة جارية في غير التالي اعني لتسلسل الامور المترتبة الغير المجمعة
مع عدم بلادته عند الخصم بقوله بعدم تنافي استعدادات المادة وحركات
القلوب وافراد المواليد الثلاثة فهذا نقض تخلف الحكم عن الدليل فمن قلته
التقدير باقيل ان هذا الوجه كذا الخامس وجهان لرد جواب النقض السابق
بالبينات المقدمة المحسوسة اعني بطلان التالي في الحوادث اليومية فان
المراد في الدليل انما هو التسلسل باطل في نفس الامر وهو جار في الحوادث
اليومية قطعا فان التسلسل فيها تسلسل في الامور المتعاقبة وهو باطل

في

في نفس الامر لمناخاته مقارنته القديم والجريان جميع البراهين فيه او بالاطال
استدلاله سادي القائل بان تسلسل الامور المتعاقبة ليس محال عندهم فانه
ان اريد انه جائز عندهم وان امتنع في نفس الامر فلا يرد في ردود النقض
على دليلهم وفي ذلك الدليل في نفس الامر وان اريد انه جائز عندهم على
طبق الواقع فكله لمناخاته فانه مقارنته القديم والجريان جميع البراهين
فيه او بالاستدلال على بطلانها فحاشا ما لم منها موبقا والنقض الذي هو
جه الثالث وبمجرد هذا لا يكون وجهين آخرين رد الدليل المذكور كما لا يخفى
ولديعه ان يقال انما دارد ان على الدليل المذكور بعد ضم ذلك الفارق
الذي ابراهه عجيب الوجه الثالث فان الاول وارد على ما بين عليه ذلك
الفارق اعني جواز توارده استعدادات الغير المتناهية على المادة القديمة
بالمعارضة او النقض والتالي على قفه في الفرق ان تسلسل الامور المتعاقبة
ليس محال بالمعارضة او الامتناع ولا يخفى ان في قفه واجب عن هذا الدليل
مشيرا الى ما سبق عليه وهو الدليل المذكور قبل ضم ذلك الفارق واللام يكن
تورود النقض عليه محال صلا وكذا في عدم عدم ما قال الامام من وجوه جوابه
مع وروده عليه بعد ضم الفارق ايضا فوج **قوله** بل عدم تنافي آه
لما كان تخصيص المادة في الذكر موبها لان الواجب انما هو عدم قدم
محل الحوادث المتعاقبة الى غير النهاية مع ان مقصود المعارض ان ليس

شئ من العالم بقديم اقرب عنه وعم الحكم كما هو مقتضى ما نهض عليه بقوله
 للقديم آه واما ان ذكر المادة امكن للتصور في جزئى لان
 لزوم ما ذكر فيه اقرب الى الفهم **قوله** اذ القديم **بمعنى** مفهوم القديم والحادث
 كما يدل عليه زيادة كلمة ما تمهيدا الى يشير اليه من الدسنة **قوله** فلهذا الى آخره
 اى اذا عرفت مفهوميهما علمت ان كل يصدق عليه مفهوم الدول لانه ان يكون
 سابقا على كل يصدق عليه مفهوم الثانى والى ما ان يكون ما يصدق عليه
 الدول مقارنا بما يصدق عليه لانه فيكون مما يصدق عليه الثانى لان الدول
 تتما فيها هذا خلف او بالعكس والعكس هو اصل ان كونها مما يصدق عليه ذلك
 المفهوم هو المقتضى لما ذكر من وجوب السبق وذا زاد قهه مما يصدق عليه آه
 ليعيد التفتى بالعلية وفرعه على بيان المفهومين وتوزيره على القائلين ان
 لو لم يكن سابقا لزوم احوال امرين اعنى عدم كون القديم او الحادث مما يصدق
 عليه مفهوم احدهما لكن التالى باطل فكذا المقدم وهذا ظاهرا ان توهم ان قهه
 للبدان يكون آه تكرارا لتقديم من ان القديم يجب آه مما لا محاسن بل باطل ام
قوله وذا يوجب آه معطوف على قهه ان القديم يجب ان يكون الى آخره
قوله حالة يحقق آه وهى اى لا التى يحقق فيها عدم كل حادث اذ معنى سبق
 الزمانى هو ان يوجد السابق في زمان لم يوجد اللاحق وذا ابره **قوله**
 واذ كان لا يثبت اوله ان القديم يجب سبقه واما ان يجب له حالة

يحقق

٢٧
 يتحقق فيها سبعة اعنى حالة عدم كل حادث اور ونظرا الى الدول قهه واذا
 كان مقارنا آه ونظرا الى الثانى قهه ويزم من قوردا آه فهذا المجموع معطوف
 على مجموع ما تقدم من الامرين على ترتيب اللفظ والنسبة فالدول لبيان سبق
 ان القول بعدم تماهى الحوادث مع وجود قديم مطلق غير معقول والثانى
 لاثبات ان القول بتوارد الاستعدادات الغير التامة على مادة قديمة
 غير معقول ولم يكتف على لزوم من الدول كما لم يكتف فى الدعوى واما
 عكس الترتيب لما عرفت ان المقصود الاصلى اى هو الثانى واما ذكر الدول
 لمجرد التصوير مقارنا مع واحد منهما اى دايما وهو ظاهر **قوله** ان لا يوجد
 له تلك الحالة التى يحقق فيها عدم كل حادث والدلائل اى شئ موجودا او
 معدوما وان كان هذا ظاهرا لانه قولنا هذا الشئ اى ان يكون واما ان
 لا يكون من اجتناب البداهيات فلهذا مادة التصوير المقصود منه التوضيح مع
 لزوم ما زعم فى الدول اعنى عدم كونه سابقا ههنا وبالعكس **قوله** والمحافظة
 آه تنبيه على بداهة الملزمة الاولى ولم يتوهم الثانية لكونها من اجلى
 البداهيات كما عرفت **قوله** بداهة فان المقارنة اخذ من عدم سبق
 فيصدق قولنا كل فرد يسبقه القديم وبعض الافراد لا يسبقه القديم بل
 يقارنه والموجبة الكلية والى لينة الجزئية متناقضتان بداهة وايضا
 دولام المقارنة بوجوب وجود فرد والسبق على كل فرد بوجوب ان

يكون له تلك الحالة أي حالة عدم كل فرد فيكون الشيء موجودا أو معدوما
 مع دلالته لهذا آخره من الملازمة الثانية والدلائل المناسب أن يذكره
 بعيدا لدول كما ذكر بطلان اللازم هذا ومن لم يفهم قال أن حاصل
 قوله يلزم من تواردها في الحوادث أنه هو حاصل قوله إذا كان مقارنا مع
 آه بل الدول أفيد لانه حكم فيه بسبب سبق على تقدير المقارنة مطلقا سواء
 كانت بطريق التوارد أو في الثاني حكم به على تقدير المقارنة بطريق
 التوارد واللازم واحد وهو عدم سبق على الجميع فذكره بعد الدول
 محال وجه له ثم العجب أنه قال لعل أحدي ما بين الفقرتين كانت لنتيجة بل
 الأخرى أو رجمها النسخ معاني الكتاب قال قوله وهذا يوجب آه آب
 عن الكتمان بالفقرة الأولى والدليل بطل قوله لا يكون سابقا بقوله لا يكون
 له تلك الحالة كان قوله والمادة آه يابى القصار على الثانية والدلائل
 بين دوام المقارنة وعدم تلك الحالة كما لا يخفى **قوله** هذا أي براهمة المسافة
 المذكورة **قوله** فإن تقدم القديم آه يعني من شرط التساوي اتحاد
 الزمان وهو ما ليس كذلك فإن زمان سبق على كل فرد ليس زمان
 المقارنة مع ذلك الفرد بل زمان مقارنته مع فرد آخر قبله زمان
 سبق على كل فرد مقدم على زمان المقارنة موهمة بمرتبة إلى غير النهاية
 فيصدق قولنا كل فرد يسبقه القديم في زمان وكذا قولنا بعض الأفراد

للسبق

لا يسبقه القديم لاني ذلك الزمان بعينه بل في زمان بعده بمرتبة وإن
 لم يكن عينه لعدم تاسديه في الماضي لكن كان في كل زمان من الزمنة الغير
 المتماهية تقدم على فرد معينة بفرد غلط فيه الوهم ولم يقطع أن ذلك
 التقدم والبعيدة ليسا بالنسبة إلى فرد واحد بل معية الفرد الذي بالنسبة إليه
 التقدم في زمان متأخر والتقدم على الفرد الذي بالنظر إليه المعية في زمان
 متقدم فحسبه برهني الاستحالة ومثل هذا جاز في الملازمة الثانية بعينه فإن
 زمان وجود تلك الحالة أي حالة عدم كل حادث مقدم على زمان وجود بعض
 الحوادث فنقولنا لا شيء من الحوادث فنقولنا بوجود قولنا بعض الحوادث
 موجود لم يتجدد زمانا هذا ومن توهم أن انقضاء المسافة بين دوام
 المقارنة مع فرد سبق على كل فرد لا توهم من وجوب حالة معينة يتحقق
 فيها سبق على الكل حيث أراد بالحالة الوقت المسمى أو ما يستلزمه أو رد
 أنه كان عليه أن يمنع قوله وهذا يوجب آه لكونه حكما وبما لا يقبل هذا الحكم
 الحكم بالمسافة المذكورة برهنة العقل لا برهنة الوهم **قوله** متحقق في الزمان
 السابق الطرفية مبنية على التوسعة كما في قوائم القديم ثابت في الدلائل فلا
 الدليل أما عبارة عن اللازمة الماضية الغير المتماهية أو عدم المسبوقية بعدم
 وهو ما لا يلتبس على الفهم فلا يرد ما قيل من العبارة متحققة مع عدم كل
 فردا ما استلزامه متحققة في زمان سابق فباطل إذ قد لا يكون القديم زمانيا

قوله فيحقق تقدمه على كل فرداؤه فان قلت كما ان كل فرد منفردا عن الآخر
ما صدق عليه الحادث كذا لك مجموع الموادث الغير المتساوية مما يصدق عليه
كما هو شأن كل كلي بالنظر الى جزئياته ولا شك ان القديم ليس له سبق على مجموعها
والا لم يكن غير متساوية في الزمان الماضي وما ذكره السالك انما يتم في صورة
الاول دون الثاني كما لا يخفى قلت سبق على الجزئ يستلزم سبق على الكل
بداهة فان عدم الجزء يوجب عدم الكل ضرورة فالقديم مقدم زمانا على اي
مجموع فرض لتقدمه زمانا على كل جزء منه في ذكره تام مطلقا واما انه يجب في
تقدمه على المجموع ان يقدم على كل جزء منه في زمان معين بان يحقق القديم
في زمان لم يتحقق فيه شيء من اجزاء ذلك المجموع الحادث اعني الحوادث
الغير المتساوية فكلها وما مر من دليل تقدم القديم على الحادث لا يدل
عليه بخصوصه وهذا بين **قوله** انما يلزم آه او لو كان مع هذا مقارنة
بفرداها لما كان في هذا الزمان الواحد الذي تحقق فيها سبق على الجميع
ايضا فيلزم اتحاد زمانى المتساقيين **قوله** لو لم يسبق القديم آه وكذا
لو لم تحقق تلك الحالة اعني حالة يتحقق فيها عدم كل حادث في زمان
واحد وليس كذلك صوابا بل انما هو في المتساوي **قوله** وقد اعترض عليه آه
لا يخفى ان المسافة بينهما بديهية لا مران اجتماعا يستلزم صدق قضيتين
المتساقيتين واجتماع الوجود والعدم لشيء واحد ولا شك ان ما يثبت

المزوم

المزوم يثبت اللازم قطعا فاستلزام حدوث كل فرد لحدوث الكل
المجموع لا يمكن نفيه ما لم يتحقق فيما يثبت لزومه وبعد القبح فيه كما فعل السالك
ينسخ اتحاد الزمان الذي هو من شرط التساقط لا وجه لتوسط اللازم
في البين وهذا دارد سواء في حدوث الكل المجموع بما هو المتبادر منه اي
مسيوقية بعده الذي كفى به عدم جزء منه او بفرد خاص منه اعني مسبقية
بعده جميع اجزائه في وقت معين او بما هو لازم لحدوثه في الجملة اعني
ثبوت الابتداء له اي انقطاع سلسلة في المبدأ وان لم يرد على الدخيل
الفناء الذي ذكر السالك **قوله** وليس كذلك الظاهر انه منع للارم لينز
ان حكم الكل المجموع قد يخالف حكم الكل الافراد في يجوز ان يكون ههنا كذلك
ليتوسل به الى منع المزوم وقوله انت تعلم آه اثبات للمقدمة المحنوعة بالبديهية
ومنهم من قال انه معارضة كانه قال لو تحققت المسافة استلزم حدوث كل فرد
حدوث المجموع لان كلمة انما يدل على مساواته واللازم مساوي يكون لزوما
ولكن التالي باطل فكذا المقدم وفيه ان الاستثناء ادعاء محض لا مستلزم
كما لا يخفى **قوله** وانت تعلم فساد كونه في مقابلة البداهة ومنع الب اي
مكابرة ظاهرة الفساد **قوله** وكانه توهم في بيان المنك غلطه وسبب فناء
البديهي عليه بانه انما خفي عليه الاول لما انه لم يتصور احوط فيه اعني حدوث
الكل المجموع كما هو مناط الحكم بل توهم بمعنى آخر وانك انت البديهي انما

يكون بعد تصور اطرافه كذا ينبغي وان قيل انه إشارة الى ان المعترض زعم
ان استتزام حدوث كل فرد حدوث المجموع يثبت المساواة كما يدل
عليه الجزء الثبوتى من قوله انما تنزيم آه وهو فاسد وانما يثبت لواقضى
حدوث الكل انتفاء جميع اجزائه في زمان مع بعده واقصاؤه بغير النظر
فيه انه حينئذ لا يفره بل يفره فان مقصوده انما هو رفع المساواة فاذا لم
يثبت المساواة على تقدير الاستتزام المذكور ايضا فهو الدولى **قوله** في
مذهب الفلاسفة اى عدم تماهى حوادث متعاقبة وان لم يكن مع قديم
قوله وجود الماهية ليس الا اى ليس انما وجود سوى وجود الافراد
على التحقيق سواء قلنا بتوحيدها كما هو مذهب اديلم واختاره الشيخ
او بالتفاده اليها كما اختاره المتأخرون **قوله** فيزيم عليهم آه ففى زمان عدم
ماهيتها لم يوجد بشئ من افراده ضرورة فلا يكون غير متماهية فى المضى **قوله** فليست
الى آخره والله لكان الشئ الواحد قد يما وحدها **قوله** لان مراد بهم يعنى انهم
لم يقولوا ان هناك امر مشترك كما كانت ماهية النوع مثله وجود حقيقة قديم اما على
راى المتأخرين فظنوا ان ليس الموجود فى الخارج عندهم الا وحده شفى بسيط وانما
الكليات فى الوجود بانترزاع العقل اياها من تنبيه الحركات والمباينات
واما على مذهب القدماء فقلنا لم يقولوا بان طبيعة النوع من حيث هى موجودة
فى الخارج مشتركة بين افرادها والا لزم حصول شئ واحد فى زمان واحد

فى

فى امكنة متعددة والحق انه كذلك لبعض متفردة بل قالوا ان الطبيعة
الموجودة متفردة بحسب تقدير الشئ ما يخصه بالنظام الثابت اليها
ولا يلزم وجود الماهية على طلاقة فى الخارج للاندغام مع التميز فلا يلزم
من حدوث كل فرد لحدوث حصته معينة وجود ذلك الفرد هو وجودها
بان يكون كل حصته من حصص الماهية مسبوقه بالعدم كالأفراد ولا يوجب
ذلك انقطاع تلك الحصص او الافراد فى الزمان الثانى به اذ هو بل
مراد بهم من القدم النوعى الامنى انه لا يقطع بتسلسل فى الماضى بل
لديزال فردا موجودا بان يكون كل فرد مسبوقا بفرد آخر الى غير النهاية فى
الماضى لان الامر الواحد المشترك بينهما كما هيته النوع او الفرد الماهية موجود
قديم لما عرفت حتى يرد انه لا وجود بشئ منهما مستقبلا بدون الافراد
فاذا كان كل فرد حادثا كان الماهية والفرد الماهية ايضا حادثا ولا مشاحة
فى الاصطلاح **قوله** مع ان نوع الورد باق بمعنى انه لا يزال فرد منه فى
شهر او شهرين بحيث لا ينقطع بالكلية بل يكون كل فرد مسبوقا بآخر
فى هذه المدة لا بمعنى ان ماهية النوع او الفرد الماهية باقية فى تلك المدة
حقيقة حتى يرد ما **قوله** المتعاقبات الاخرى اللفظ ابراه بلفظ المصنف من
المفاد **قوله** بواحد لان لم نقدر على تعيين ذلك الواحد ولا توقف
للزوم المحذور عليه **قوله** كما فيما نحن اى كما فى التسلسل فى المتعاقبات

الذي معنى يعني فرق الحكم فيه فان ما قلناه هو عدم تماهي الحركات
الفلكية والاستعدادات الحاصلة منها واما بالحوادث المترتبة عليها
في الجانبين ولم يقولوا بتماهيها في غير البداية مع الانتهاء في
المستقبل فلهذا ان يمتنعوا صحة وان لم يمكنهم منع الاول فيقول صاحب هذا
الوجه الذي هو نقض على ما عرفت ان دليل استثناء الشيء الاخر كبرهان
التصايف جار في غير التالي وهو تسلسل الامور في غير المجتمعة مع عدم
بطلان عند الخصم ان اراد منه انه جار في تسلسلها من الجانبين فمما
اراد من جانب واحد فليس يمكن للخصم ان يمنع عدم بطلان اذ ليس فيما
يقول هو به دلالة على ذلك **قوله** فان الحوادث التي نحن في القول
بعدهم تماهيها اعني الحركات ونحو **قوله** لا آخر لها فانها لا تقف عند
حد يكون هو آخر **قوله** فكل ما مسبوقية فله سابقية فان مسبوقية مسبوق
كلها في تحققها عدم السابق في زمانها فان السابق الزمان كالعدد لا
يجامع اللاحق فمسبوقية بعد سابقية السابق كذلك الظاهر ان سابقية
الشيء لا يستدعي وجود المسبوق معه بل يكفي فيه وجوده متاخرا عنه والفرق
بين عدم الظاهري والعدم الابدائي مشكل فاذا كان الحوادث
الغير المتماهية في الماضي بحيث لا تقف في الاستقبال عند حد كان
كل منها متصفا بالمسبوقية بالنسبة الى كل ما كان قبله والسابقية

بالنظر

بالنظر الى ما سيكون بعده فله يظهر الخلف ولا يفتق في ذلك قولهم بعدم
تماهي مراتب الاعداد والتقسيمات الاجسام بمعنى لا يقف اذ ليس
معناه انه يلزم ان يوجد بعد كل مرتبة اخرى وكذا بعد كل التقسيم انقسام
اخر حتى يقف كل منها بالسابقية والمسبوقية مع القفا المبدأ بالسابقية
فقط بل انه لا يقف العقل عند حد لا يمكن فرض مرتبة العدد والانتظام
بعده واما عدم تماهي مقدورات الله تعالى فله يقف فيها ايضا لكونها غير
متماهية في جانب الى ما في الوجود فيجري فيه برهان التصايف وبما
ذكرنا سقط ما قيل ان التسلسل من جانب المعلوم انما هو بمعنى لا يقف
لا خروج جميع آحاده الى الفعل فلو كان لكل مسبوق من آحاد التسلسل
بهذا المعنى سابقية لزم ان لا يصح ما صرحوا به من عدم تماهي مقدورات
الله تعالى ومرتبات الاعداد والتقسيمات الاجسام لكونه من جانب واحد
اي الاستقبال فيجري برهان التصايف فيه حيث لا كان يجري في
التسلسل في جانب الماضي وما اوجب عنه بانه ارجاء للعدان مع
الخصم ودل على جانب ليس بشيء فان خصمهم اعني المتشعبة ايضا مخرجون
به في نعيم الجنة قال الله تعالى اكلوا واشربوا وظلها **قوله** وذلك لاننا آه هذا
جواب بعد تسليم ان كل ما مسبوقية في سلسلة الحوادث له سابقية
ارجاء للعدان فان المتقدم والتأخر كما بينوا في موضوعه من المعقولات

الثانية فلا نقاب للحداد بها في الخارج حقيقة بل انما يتصف بهما كشيء
في الخارج الصافي انتزاعيا اعني كونها بحيث يصح ان ينتزعا عنها ذلك
ان شيئين ما لم يسهما وجود على التقاب لا يمكن انتزاع شيء من
التقدم والتأخر في وحد من سلسلة الحوادث الا ان يصح ان ينتزع
عنه تقدم بالنظر الى ما لم يوجد بعده وكذا اكل واحد بالنسبة الى ما بعده فله
مسبقية من غير سابقية فيجري برهان المتناقضات في تلك الحوادث الغير
المتناهية في الماضي والماضي لا تقف في المستقبل ولا تجري في السلسلة
التي لها مبداء ولكن لا تقف الى حد لان المبداء لا تقدم من غير تأخر ولا ينتهي
اليه الا ان مثل تأخر بل تقدم وذلك اقل ما بدوا من نعيم الجنان مع حدوثها
اخذنا من هذا مثل قولك اتخذت زيدا صديق متعودا الى مفعولين جار مجر
المجمل ومفعول الثاني قوله كالمفعول الاخر اى اذا اخذناه مثله بان قطعنا
النظر عن سابقية وضمما مسبقية مع ما قبلها من المسبقيات والسابقيات
في قيل ان المفروض عدم تناهي طرفي المقسم فابن المفعول الاخر لكن جازاه
اخذ واحد من جهة السفلى وذكره خير مما محتمل بهم **قوله** يجب ان يكون
فيما قبله ضرورة ان السابقية للمصانفة للمسبقية لا يكون معها ولا فيما
تحتها فاذا اخذنا جملة مسبقيات من مسبقية هذا الوجه الذي اخبر مبداء
الى غير النهاية واخذنا جملة السابقيات من سابقية ما فوق ذلك الوجه

الى

الى غير النهاية ووجدنا عدد تلك المسبقيات ازيد من عدد تلك السابقيات
قطعنا لمقارنة كل منها مع مسبقية والمسبقية في المبداء ليس بها شيء
من تلك السابقيات ومعلوم لما ضرورة ان مصانفات تلك المسبقيات
انما هي تلك السابقيات لما تحتها فيزوم منه بطلان التكا فو بين المتناقضتين
قطعنا وان لم تقدر على تعيين ان اى مسبقية منها لم يوجد لها مصانف من تلك
السابقيات فلهذا يدان ان اراد الاستدلال على بطلان التكا فو بازيدا
عدد احد المتناقضتين على الآخر من غير تقييد عن خصوص مصانفات ومصانفات
فنقول ليس شيء من احاد السلسلة محتملا غير موصوف بالسابقية او المسبقية
كما في السلسلة المتناهية في احد الجانبين فلهذا زيادة لعدد احدهما على عدد
الآخر وان اراد ان يبطل التكا فو بعد التفتيش عن خصوص احوال الاحاد
فمنه بين لان كل مسبقية في تلك القطعة مصانفة للسابقية التي قبلها
فالمسبقية التي في ذلك المبداء مصانفة للعلية التي في العلة التي قبله ولم
جرا فتدبر فان من الممارك **قوله** حتى يتكافى المسبقية التي في اتم ذكره تشبها
والمقصود حتى يتكافى واحد من تلك المسبقيات فانما علمنا من زيادة العدد
في صورة عدم التناهي ان واحدة منها لا مصانفات لها هناك ولهذا ذكر
في صورة التناهي ليتكافى في عدد السابقيات والمسبقيات **قوله** او تنقبا
فيه بان يكون ابوة دهنوة في زمان وابوة دهنوة فيما قبله وكذا ان

التطبيق في الوهم لا يقتضي آه فيه إشارة الى وقوع ما قالوا في بيان اشتراط
الاجتماع ان السلسلة المتعاقبة لا ليست مجتمعة في الخارج بل لا يمكن التطبيق
بينها بحسب الوجود الخارجى اذ وقوع واحد بازاء الآخر في الخارج فرع وجودها
فيه ما ذكره لا يمكن بحسب الوجود الذهني لا سيطرة وجوده متصلة في الزمان
دفعه ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت
الذات موجودة تفضلا عما حصل الوقوع اما تحت الشئ الاول واما يترجم ما ذكره
لو كان التطبيق بينهما في الخارج حقيقة وليس كذلك بل لا يمكن في الخارج
الجملة واحدة مجتمعة او مرتبة وجملة اخرى في ضمن الاول بحسب مبداء
فوق مبداء الاول في الخارج واما اخذنا مفضلة عنها وتطبيق مبدئها فليس
الافعل الوهم في محل برهان التطبيق انه ان تسلسل الامور الى غير النهاية
كانت السلسلة بحالة اذا لم تخطأ العقل واعتبر وقوع بعض الاتحاد بازاء بعض
بتوهم تطبيق المبدئين حكم يزوم المحال على تقدير ذلك الوقوع بالنظر الى
النفس تلك الموجودات الغير المتناهية حكما مطابقة للواقع ومعلوم ان ذلك
لا يطابق والواقع امر ممكن في تلك الموجودات بالنظر الى ذواتها وانها
قد يستحيل في بعض المواد كما لو كانت لا جل توقف الله حق على عدم الابق
فانما جاء المحال بالنظر الى ذوات الموجودات الغير المتناهية مع قطع النظر
على وصف كونهن مواد متناهية لا لوصفها لا تطابق وكيفية من

البيان

من البين ان هذا المسك عام في الموجودات المتعاقبة ايضا
بل العقل بمجونه الوهم آه اشار به الى انه ليس ذلك دمجيا محض بل
مما يساعده العقل قوله او بعد ان افكاره تتركب الضمير يرجع الى المبدأ فهو
اما بحذف المضاف الى بعد مبدئها او باعتبار تانيث المضاف اليه اعني
الجملة قوله فانها آه يعنى لما كان ينقص متصفا على مقدم من احدية ان
الدليل جارحها والذاتية ان المدعى مستحلف فهم اما ان يمتنعوا الاول او
الذاتية ولا سبيل الى شئ منها قوله فالدليل اي انما كان عدم وجود
غير المتناهي موجبا لجواز التسلسل في الامور المتعاقبة لان دليل الامتناع
وان كان جاريا لكن المدعى وهو امتناع وجوده محاصل فالقائل بقلبية
قوله لان غير المتناهي آه لتعليل قوله غير مختلف قوله ولما لم يجتمع آه إشارة
الى وجه عدم غير المتناهي هناك يعنى اذا لم يجتمع الاجزاء ينعدم في
كل زمان جميع الاجزاء الا جزاء واحد فيستخدم الكل في كل زمان ضرورة
ان عدم جزء ما كاف في عدم الكل فذكره هذه المقدمة اعني عدم وجود
غير المتناهي ثلث مرات مرة في تصويرها مبنية على ذلك التجويز واخرى
في بيان تخلف المدعى واخرى في ذكر وجهها فلهذا تكرار لان الزمن مختلف
ومن توهم فاقوله فالدليل ضمنية وقال التقدير اذا لم يوجد غير المتناهي
هناك فالدليل آه حكم بان قوله لان غير المتناهي آه لتعليل قوله بل

للوجود آه لا يخفى ان هذا الوجود لا يتصور فيما نحن فيه أصلا فان معنى الدهر
 هو نسبة الثابت الى المتغير بالمقدم والتأخر في المعية في الشئ الشيء الموجود
 مع الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر فكل استمرار وجود
 احد فهو في الدهر واعني بالاستمرار وجوده بعينه كما هو في وقت بعد وقت
 فكان الدهر قياس ثبات الى غير ثبات انتهى **السلسلة** الغير المتناهية
 المفروضة وان امكن اعتبار ثباتها بالنظر الى ذاتها على ما قال الشيخ في
 المقدمات الا ان الاشياء الموجودة دائما والموجودة في وقت بعد وقت
 والشئ المنقضي شيئا فشيئا كان الزمان والحركة التي غير موجودة بالجملة
 والقارة بالجملة والمعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالاضافة
 اليه لها موجودة وحاصلة بالفعل وبسط المعلم الاول هذا المعنى لكنها ليست
 بهذا الاعتبار موجودة بعينها كما هي مع كل وقت بعد وقت حتى يكون قياس
 ثبات الى غير ثبات متحقق حقيقة الدهر بل مع مجموع الازمنة الغير
 المتناهية التي هي ثابتة ايضا بالنظر الى ذاتها تعالى كذلك وهذا اعني قياس
 الى الثابت بالمعية هو الاسم مد عند هم لا الدهر قال في الشفاء ونسبة الامور
 الثابتة بعضها الى بعض والمعية التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر
 ونسبة ان الحق ماسى باسم مد فكل استمرار وجود بمعنى سلب التغير
 مطلق من غير قياس الى وقت فوقت فهو الاسم مد انتهى وهذا اظهر

ما قبل

ما قبل في الفرق بين الوجود على التقارب والوجود الدهري ان في
 الاول للمجموع وجودا بمعنى كون كل واحد من افراده موجودا في زمان
 يختلف الثاني فانه موجودا على ذلك الوجه بل مجتمعة الافراد عاينته
 انه ليس موجودا مجتمعا في آن من الالات وفي زمان من الازمنة
 بل في مجموع الزمان الغير المتناهي منسأه الخط بين معنى الدهر واسمه
 فان الدهر لكونه نسبة الثابت الى المتغير من حيث انه متغير لدهر ان يوجد
 الثابت بعينه كما هو في كل وقت بعد وقت كما نص في الشفاء وانه كان
 على الشارح ان يذكر بدل الدهر اسم مد فان الامور المتدرجة والكانت
 موصوفة بالقبلية والبعديّة عندنا لكنها كالثبات موجودة بالفعل
 عند الواجب تعالى لا تقدم ولذا خريفها فيكون تلك السلسلة من حيث
 ثباتها مع الزمان الغير المتناهي من حيث ثباته وهو اسم مد مقتضى البرهان
 عدم وجوده مطلقا لا على الاجتماع ولا على التقارب **قوله** موجودة في الدهر
 يحتمل ان يكون الدهر عندهم هو الزمان من حيث كونه متغيرا منسوبا
 اليه الثابت وكذا الاسم مد هو الزمان من حيث كونه ثابتا نسبة اليه
 ثابت فيكون تفسيرهم اياها بنسبة الثابت الى المتغير ونسبة الثابت
 الى الثابت كما اطلق عليهم كتبهم مبنيا على المسامحة وان يكون هو النسبة
 المذكورة فالنظر فيه الواجب في عباراتهم من قولهم في الدهر في الاسم مد

بناءً على التوسعة لكن محل التعريف على ظاهره وارتكاب التوسعة في
الطرف اولى من العكس كما لا يخفى **قوله** والدمر دعاء الزمان قال الشيخ رحمه
الدين المسعودي لان الثبات محيط بالزمان اذ هو حاصل مع اي وقت
والزمان متحد وفيه على الدلالة انتهى فلم منه ان احاطة الدهر انما هي بتخيل
احاطة الثابت الذي هو طرف النسبة فان الدهر هو نسبة الثابت الى غيره
واما نفس النسبة فلتغيره ايضا حد طرفيها متغيرة ايضا ضرورة ثم انه قال العاربي
في تعليقه ان اسم محيط الدهر وعلوه لان نسبة الثابت الى الثابت
ثابتة بعينها لا يتغير اصله مع تغيره نسبة الثابت الى المتغير والنسبة الاولى
حاصلة مع اى نسبة الى المتغير والثانية متحدة على الدلالة **قوله** ثم لا يخفى آه
عطف على قوله برهان التطبيق يجري في الامور المتقابلة مقدمة ثابتة فان
المدعى هو ما سبق من ان برهان التطبيق يدل على بطلان التسلسل في الموجودات
سواء كانت مجتمعة او لا فلهذا بد في اثباته من امرين احدهما ان التطبيق جار
في المتقابلة والثاني ان المحذور لزم يدل على بطلان التسلسل بانه يستلزم
الحال والمستلزم الحال محال وقد يقال انه معطوف على قوله فان كان آه وقع
لما يقال ان تجويز التسلسل في المتقابلة ليس لعدم وجود السلسلة ولا لمتى
التطبيق بل لعدم المحذور لزم من التطبيق ولا يخفى ان الظاهر حينئذ ان
يجب له شقان لنسبة ويقول وان كان ذلك لان المحذور غير لزم فيرد عليه كذا

قوله اذا

قوله اذا سم جريان التطبيق آه فيه إشارة الى دفع ما يمتهم به التطبيق كذا
بين امور ليس لها وجود بل الموجود منها في كل زمان انما هو الواحد غير
موقوف وعروض العدد الذي يربى جزئية كمالها يزم لو طبق مبداء
جزؤه على كماله لينطبق سائر احوال الدول على سائر احوال الثاني فان بعد
ما سم جريان التطبيق في الموددات المتعاقبة بناء على مرسى ان التطبيق
في الوهم لا يقتضى الاجتماع في الوجود كما ربحي قد انصهر ذلك التوهم راسا
قوله وهذا المحذور ان جريان آه هذا مثل قوله تعالى ان يكن غنيا
او فقيرا فان ادعى بهما حيث لم يقل اولى به ليلا يذهب الوهم الى
اختصاص الحكم بواحد معين منهما فكذا ههنا لما كان جريان المحذور الثاني
اعنى مساواة الجزء لكل في صورة التقابل خفيا ولذا خصه بالذكر في
التفصيل لم يقل هذا المحذور بالشارة الى المردود لئلا يسبق الى الوهم
ان الجريان مثل لهما ولو على التبادل غير منقضى بالاول **قوله** الذي يساوى
جزئية كماله بان لا يكون في الكل شئ ليس في الجزء مستحيل واللام لم يكن الكل
كله وان الكل هو هذا الجزء مع شئ آخر **قوله** سواء كان آحاده اى احاد
ذلك العدد العارض مجتمعة كذا كان موضوعه مجتمع الاجزاء او غير
مجتمعة كذا اذا وجد موضوعه متقابلة فان البديهة كما شهدت ببطلان مساواة
الكل من العدد الموجود على سبيل الاجتماع بجزئية كذا انما يبدى ببطلان مساواة

كل العدد الذي وجد على سبيل التقارب بجزءه ففيه ورفع لما توهم ان
 الشيء لما لم يكن اتحاده محتمل لم يحقق ذلك الشيء حتى يتترع منه العدد
 المتساوي فيتمتع عدد من عدد يساوي كجزءه على تقدير التقارب فان
 للعدد فيما كان فيه وجودا على سبيل التقارب كالمعدود وادخاؤه عن الوجود
 الخارجي تحكم والمساواة المذكورة باطله في اي وجود **قوله** فليتأمل هذه
 الى دقة اعتبار التطبيق بين كل العدد وجزءه ليدرك مساداتها مع ان
 الموجود منها في كل زمان ليس الا الواحد **قوله** لم يكن للعقل التطبيق اى
 جميع الاعداد الغير المتناهية فان العاد من العقل حقيقة اى هو التطبيق في
 المتناهي كبدنئ السلسلتين ضرورة عدم تمكنه من احاطة غير المتناهي وتطبيقه
 واما سائر الاعداد فانما يحى الانطباق فيها من ذلك التطبيق في البعض منها
 يتبادر من البين ان هذا المذموم والنتيجة انما هو في المنطق النظام
 كسلسلة الجبل دون غيره كلف من **الحق** وعلى هذا السطح اعتمدوا آه
 وما أسلفه السارح من جريان التطبيق في الامور المترتبة الحدود والمجموعه
 الوجود فانما يرد على من قال منهم بحدوثها وبقاؤها بعد الابدان
 لا على من قال منهم بقدمها اذ بانها اقدم بالانضمام الابدان لعدم الترتيب على
 الدول وعدم الدجاء الامور الغير المتناهية على الثاني وما قيل بل بينهما ترتيب
 ذاتي لان حدوث نفس البدن موقوف على بدنه المعين لما قالوا احدونها

بحدوث

بحدوث البدن على تناسب المزالج العدل بالعدل وذلك البدن
 موقوف على بدنه المعين لما قالوا احدونها بحدوث البدن على تناسب
 المزالج العدل وذلك البدن موقوف على اصله الذي هو نقطة ابيه الصلة
 بنه مير نفس ابيه ففيه ان ذلك المزالج العدل مثله يجوز ان يحصل بامتزاج
 العناصر ابتداء على نحو مخصوص والحداده تحكم فتوقف حدوث النفس على حدوث
 ذلك البدن من نقطة الادب ممنوع بل يعني حدوث بدن من العناصر
 ابتداء على المزالج المخصوص **قوله** قلت ان كفى آه يعني انه بمجرد صدور
 التطبيق في البعض من العقل لا يلزم الانطباق في الباقي مطلقا ما لم يعتبره
 العقل فان الانطباق صحتها انما يحصل من اعتبار العقل وليس في الخارج
 السلسلة واحدة مترتبة وظاهر ان اعتبار الانطباق في المبدئين مثله
 لا يستلزم ثبوت الانطباق في سائر احوال تلك السلسلة الواحدة في
 الخارج ما لم يعتبر فيها العقل ايضا وقياسه على التطبيق الخارجي بين مبدئي
 الجبلين المحمدين وهما محض غير مقبول كما لا يخفى فاذا كان اعتبار العقل
 الانطباق محال بدونه في الكل فاما ان يكفي على سبيل الاجال فهو جار في غير
 المرتبة بعينه وان لم كيف فقد يجري في المرتبة ايضا **قوله** من تلك الجملة
 اى الجملة الزائدة **قوله** تنتقل الزيادة مع لها اذا طبقت السلسلتين
 المفرو من ازدياد احديهما على الاخرى من الطرف المتناهي ينتقل

الزيادة في صورة الترتيب من ذلك الطرف الى الطرف المقابل له
 نفرض كلاً من اللهاد بازاء سابقة بمرتبة مثله فليس في البين زيادة
 لتتسق النظام فلو لم يكن في الطرف المقابل لم يتحقق الزيادة مع
 فرضها اوله واما اذا لم يترتب اللهاد فيجوز ان ينتقل الزيادة الى اللسان
 اذ ليس لها نظام مستوي كذا في حواشي على شرح التجريد **قوله** فتأمل لعل وجهه
 انه كما يمكن بعد تطبيق مبدئ السلسلتين ومن كل من اللهاد بازاء سابقة
 في صورة الترتيب كذلك يمكن ان يفرض في صورة عدم الترتيب بازاء
 كل واحد واحد من اجلة الناقصة واحد واحد من الزيادة بحيث لا يقع الزيادة
 في المبدأ ولا في البين فلو لم يظهر الزيادة في جانب عدم التناهي حينئذ
 يزم ان لا يتحقق الزيادة مع هذا خلف وادعاء ان هذا فرض محال
 دون الفرض الاول تقول **قوله** ولي قلنا كدام آخر سوى التبرير البعده
 فتأمل وما قيل بل قلنا كدام آخر يطل به وجود غير التناهي مطلقاً من غير حاجة
 الى التطبيق ونحوه وهو ان الامور غير المتناهية مطلقاً لا تتجاوز في القلة
 من الواحد وفي الكثرة من غير المتناهي فمراتب التناقص والتزايد
 بقدر متناه يجب ان يكون غير متناهية ضرورة كونها بعد آحاد الغير
 المتناهي لا واحد مع انها محصورة بين الواحد الذي هو اول الازياء
 وبين اجلة الغير المتناهية هي الكل ضرورة ان الغير المتناهي لا ينقص من

٧٢
 لا يزيد من نفسه وانهم قالوا غير المتناهي من مراتب التزايد فقلنا انما
 هو تزايد بعض اجزاء اجلة الغير المتناهية على بعض بقدر متناه ولا شك
 ان تزايد الكل الغير المتناهي ليس من آحاد سلسلة تزايد بعض اجزائه
 على آخر متناه وانحصار غير المتناهي بين الاخرين انما يتجمل اذا كان الطرفان
 من جنس آحاد سلسلة لانه المزدوم التناهي بالمتناهي هي فمراتب تزايد بعض
 اللهاد على آخر باقية على عدم تماهيها وعلى هذا قال حال التناقص ليس متناهياً
 يتكافى عدد **بها** **قوله** يظهر التناهي في كلتا السلسلتين المنطقتين **قوله** وذلك
 هو اللذان في كلتا الجانبين المنطقتين لانه لا حل لتطبيق مبدئها واتق
 نظرها لما لم يظهر الزيادة في هذا الطرف كان مجموع الاثنين الذي هو منتهى
 اجلة الزيادة فوق المجموع الذي ينتهي اليه الناقصة بواحد فكان بازاء الاثنين
 في الناقصة مجموع الثلاثة في التزايد **قوله** الموجودة هناك اي في كلتا السلسلتين
قوله ينتهي بعده متناهية آه فان المجموع الذي توقف على الاثنين بلا واسطة
 هو الزايد عليه بواحد فكذا المجموع الذي توقف على هذا الزايد بلا واسطة
 وهكذا لكل مجموع زايد على فوقف الذي هو متناه بواحد والزايد على المتناهي
 بقدر متناه فيكون عدة آحاد جميع المجموعات المتناهية متناهية ضرورة
قوله فيكون المجموع الاول متناهياً لان اجزائه هي المجموعات المتناهية
 فقد در جميع اجزائه متناه لا محالة وتناهي الكل هو متناه **قوله**

وان ثبت قلت آه وعلى هذا كواحد من آحاد السلسلتين غير المتساويتين
 متناه بحسب العدد فان مبداء كل من السلسلتين متناه وكل ما فوقه
 ناقص عنه متناه من الآحاد زائد عليه متناه بخلاف التقريب الاول فان
 المبداء ههنا مجموع غير متناه وكل ما فوقه ناقص عنه متناه ونقصان
 المتناهي عن غير المتناهي لا يجعله متناهيًا **قوله** فنطبق آه فيظهر انقطاع آحاد
 السلسلتين الى حد لا يكون بعده من الآحاد شيء وقد عرفت ان جميع الآحاد
 ههنا الآحاد ههنا متناهية بحسب العدد فبعض الآحاد الذي ينتهي اليه
 السلسلة يكون لا محالة متناهي العدد وكذا ما ورائه من الدورات المنتهية اليه
 كيف وكل منها ناقص منه متناه فالمجموع الاول متناه ضرورة لان اجزائه
 هي الآحاد المتناهية بعدة متناهية وقيل في التقريرين عدم تناهي
 المجموعات لازم عدم تناهي الآحاد لان عدة المجموعات عدة المجموعات
 عدة الآحاد الواحد من عدة الآحاد والنقص من غير المتناهي هو اخص
 غير متناه ايضا فيطلب الالزام يدل على بطلان المدعوم وبالحكمة الالزام من
 التطبيق تناهي المجموعات والنقص من تناهي الآحاد والمجموع الاول فاما
 ان يثبت ابتداء ان الاول يستلزم الثاني وهو الذي ذكره الشارع رحمه الله
 واما ان يثبت او لا ان نقيض الثاني اعني عدم تناهي الآحاد يستلزم
 نقيض الاول وهو عدم تناهي المجموعات ثم يستنتج منه ان نقيض الاول

والمجموع من تناهي المجموعات ثم يستلزم نفس الثاني لان نقيض الالزام
 مزدوم وهو الذي قد يقال **قوله** انما يلزم ما ذكرت لو كان العدد آه
 لا خفاء في ان الكلام انما هو في مطلق الدورات غير المتناهية لكونه
 على كلا التقريرين في مقابلة ما قالوا ان في غير المتناهية كالنفوس التي طقة
 لا يظهر ان المتناهي الى طرف اللاتناهي فنقله انما يلزم آه بالحكم انما هو بما، علي
 استلزام عدم تركيب العدد من الاعداد عدم تركيب العدد من المعداد
 او على عدم الفرق بين العدد والمعد وذلك باطل الشارح رحمه الله الاستلزام
 بقوله ثم عدم تركيب آه وشار الى الفرق بقوله مروض العدد وقوله اي
 مروض الهيئة **قوله** من الوحدات اي من الوحدات المحصورة ما فان
 لكل عدد عنده مادة هي الوحدات مطلقا بصورة نوعية هي خصوصية تلك
 الوحدات التي هي مبداء اللاتناهي المنخفضة وهذه الخصوصية تلك الوحدات
 التي هي مبداء اللاتناهي المنخفضة وهذه الخصوصية اما وجدة الاجتماعية كما يدل
 عليه ما في الشفاء ان كل واحد من الاعداد نوع في نفسه وواحد في نفسه
 من حيث هو ذلك النوع وليس العدد ذكره لا يجمع في وحدة حتى يقال
 انه مجموع آحاده فانه من حيث هو مجموع هو واحد يحتمل خواص ليس بغيره
 اما بلوغ الوحدات الى تلك المرتبة كما يشعرب ما في شرح حكمة العين وغيره
 من ان العدد مركب من الوحدات التي يبلغها ذلك العدد ثم ان

اللزوم منه انما هو تركيب العدد الذي هو نوع من الكم المطلق الذي
 عدده من الجنس العالي لا تركيب الكم كما وهم حتى ينافي علوه فان
 تركيب النوع لا يوجب تركيب الجنس وهذا يبين ان الوحدة موجودة عند
 جمهور الحكماء وان ذهب البعض الى انه لا وجود لها فلا محذور في جزئيتها
 للعدد الذي من الكم ومن زعم عدم ميتها تحل يكون العدد من الكم بانه علي
 تقدير كونه موجودا **قوله** ولا من غيره من الاعداد التي تحتمل كثلثة وسبعة
 وخمسين مثله ومجموع تلك الامور فانه ايضا عدد كنت العشرة كما ان
 كل واحد منها بخصه عليه مع قطع النظر عن الآخر مثله اذا نظر الى
 اربعة وستة من غير نظر الى ثمانية واثنين مثله ولا الى مجموع تلك الامور
 حكم بالضرورة بان الى اصل منه هو مرتبة العشرة لا ما عداها من المراتب
 فانقول بانه مركب من اربعة وستة لانه ثمانية واثنين مثله او من مجموع
 ثلثة لانه اربعة وستة فقط مثله ترجيح بلا مرجح **قوله** فاما ان يقال
 تركيبها منها جميعا بان يقال انه مركب من اربعة وستة على جهة وكذا مركب
 من ثمانية واثنين كذلك وكذا مركب من مجموعها على جهة فيكون له
 بعد ذلك من هذه التركيبات ما هي ضرورة فيلزم احتياجه الى كل واحد
 منها لان المفروض ان كل منها ذاتي له جزء من ماهية من ماهية يستغني
 عن كل واحد فان كل تركيب مما ذكر كات في تحصيله من غير احتياج الى تركيب

٩٠
 يخرج من عدم الاولوية ومن هذا ظهر انه لا ورود الى قيل ان كفاية
 كل واحد منها في تقويمه انما يلزم لو كان المعتبر في ماهية العدد كل واحد بخصه
 من اربعة وستة ومن ثمانية واثنين وغير ذلك واما اذا فرض ان العدد
 تقوم بالكل فكل واحد واحد جزءا فحينئذ لا يكون واحد منها كافيا في تقويمه
 بل لا بد من المجموع فيكون له ماهية واحدة هي الحاصلة من الكل لان الكفاية
 المذكورة انما جاءت من انه كما لا اولوية لاربعة وستة مثله على ثمانية واثنين
 كذلك لا اولوية للمجموع على شيء منها فانه اذا نظر الى ثمانية واثنين مثله
 حكم بهية العقل بان ما حصل منه هو مرتبة العشرة وان لم ينظر الى ما عداها من
 اربعة وستة مثله ولا الى مجموعها ومنع هذا الحكم مكابرة سواء كان سنده
 جواز ان لا يحصل العشرة الا من اربعة وستة فقط مثله او جواز ان لا يحصل
 الا من المجموع واما ان بعد فرض تقوم العدد بالكل فقط لا كفاية في واحد
 منها فلا كلام فيه انما الغرض انه فرض محال لكونه ترجيحيا لا مرجح كما ان بعد
 فرض تقوم بالاربعة وستة فقط عدم احتياجه الى ما عداها من الثمانية
 والاثنين مثله غير مفرا صلا **قوله** اجزاء متي لفة بالذات لا ضلها باللوام
 كالصم والمنطقية واللوازم المختلفة بحسب استنادها الى الفصول بغير وسط او بوسط
 لا قساع استناد اللوازم بعضها الى بعض الى غير النهاية لكونه تسلسلا في جانب
 المبدأ **قوله** فيتعد تمام ماهية شيء فان اجزاء هذا التركيب مخالفة بالذات

له جزءا ذلك التركيب وبكذا فلا يكون اى اصل من احد بمو اى اصل من
الآخر ضرورة فان مباينة كل جزء لشيء لكل جزء لشيء يفيد تباينهما
الحقيقة ضرورة وان كانا متلذذين في التحقق في بعض الصور ومقصودة
وضع ما في الكواشي القطبية على حكمة العين في استحياء تقويم مثل هذه الامور
لشيء واحد نظر لا شئ لجزء من احد على جزء من الآخر وجزء من الآخر
على جزء من الاول على سبيل التبادل فلا يلزم هناك تعدد المهميات
بل اى اصل من احد بمو اى اصل من الآخر فان غاية ما يستلزمه اشتغال
المذكور هو تلذذهما تحققا واما انما حقيقة تباين اجزائهما فبالايد
قوله اذا كان لكل عدد صورة نوعية اى مميز ذاتي لا موجود في كل
للتباين تقوم الموجود بالعدد **قوله** اما اذا كان محض الحد فله تصور
ذلك اى نفي تركبه من الاعداد التي هي اقل منه مع القول بتركيبه من الوحدات
لليقال الوحدة صادقة على كثير من الوحدات فان كل كلى كما يصدق على واحد
من افراده كذلك يصدق على كثير منها مع انها ليست بكم لان الكم قابل
للساواة واللامساواة لانه بخلاف الوحدة فلو صدق عليه العدد البشري لزم
تصادق الكم وليس بكم على سبيل واحد فظهر ان العدد يجب ان يكون
له صورة نوعية وراء الوحدات لئلا نقول لا شك ان كل وحدة وحدة جزء
من الوحدات لانه مثل كل واحد من اعداد العسكر من العسكر فلو صدق

40
عليها الوحدة لزم انقسام الوحدة وتجزيها فاختل وصدق الكل على
كثير من افراده ليس بكل الديرى ان واجبا وواجبا واجبا ليقصد عليه
مفهوم الواجب ضرورة احتياجه الى واجب واجب كيف لا وان اعتبر
لكل عدد صورة نوعية ففى ليس بكم البتة فهذه الصورة والوجودات كثير من
افراد مفهوم ما ليس بكم فكيف يصدق عليه الكم وان اعتبر تلك الصورة والوحدات
صورة اخرى فلكل الكلام اليها وكذا حتى يتم الا لزام وبين سلك ذلك فانما
يتمشى الكلام لو كان الوحدة مقولة على احتسابها بالاشتراك المعنوي وذلك غير
محقق لجواز ان يكون بالاشتراك اللفظي وما ذكره في بيانه لا يجد بهم
فقالما فصل في مباحث الوجود وقد اتى بهذا المنع شارح حكمة العين **قوله**
نوعا آخر حقيقيا هو جزء من نوع حقيقى آخر كما ان الفصل مع كونه نوعا حقيقيا
بالنسبة الى افراده لكنه يلزم التسلسل جزء من نوع حقيقى آخر مثله النطق
نوع حقيقى لنطق زيد ونطق عمرو ونحوه اذ لو كان جنسا لاحتج الى فصول
اخر فتقل اليها حتى تسلسل **قوله** متميزا عن سائر المراتب بحيث لا يحل
عليه مواطاة من غير اعتبار امر زائد معه كالوحدة الاجتماعية اذا البلوغ الى
مرتبة خاصة فان واحدا واحدا اذا اخذ مفصلا متفردا لا مجموعا من حيث
هو ولم يعتبر معه وصف البلوغ المحض من مثله جزء الاخر لا يمكن ان يحل
مواطاة على واحد واحد واحد الى اخر ذلك انك اذ لا شك ان الواحد

الثالث معتبر في ذات الثاني دون الاول فلو اتحد اذنا لازم ان يكون
 الشئ الواحد مشتقاً على امر وغير مشتق عليه فهذا لا يختلف الذاتى هو المبدأ
 لا يختلف الا بالرفيعة ما قالوا من انه لو كان محض الوجودات من غير اعتبار
 امر زائد لا يتحد جميع المراتب في الحقيقة فلم يكن للثالث بالخواص مبدأ او أصلاً
قوله ومن البين ان واحد او احدى اى ذاته من غير اعتبار جهة الوحدة
 او امر آخر **قوله** يكون جزءاً آه فانه ليس عينه لما مر ولفار جاعته وهو
 ظاهر فيكون جزءاً الاحالة **قوله** فان مجموع زير و عمر آه لا يخفى ان هذا لا
 يعطى ان ذات الاول جزء من ذات الثاني من غير نظر الى وصف كونه
 معروف بالثنية او الثلثية فان الثاني مشتق على خالده خبراً دون الاول
 سواء لو حفظ ما عوض فيها اذ لا فله عينية بينهما أصلاً وكذا الوصف لا دخل له في
 عدم كون الاول خارجاً عن الثاني بداهة فبين ذاتيهما ترتب ذاتى قطعى
 فاقبل امتياز الاثنين من الثلاثة بالترتب والتقدم والتأخر اعاناً هو
 بالعدد فلى لم يكن عدد الأقل جزءاً من الكثرة فكيف يمتاز المعدد و هو حتى يجرى
 التطبيق ليس بشئ **قوله** وعلى هذا يعتنى آه امارترة الى ان مروض الثلثية
 من غير ليس عين معروف بالثنية فابتداء هذا الحق عليه وان الكثر البتة
 بضم ما قال المحقق في شرح الاثرات في بيان فهم يحصل معدودات كثيرة
 اذ من اجاز ان يصدر عن **ا** بتوسط **ب** شئ و بتوسط **ج** ثان و بتوسط

41
ج و مثال **ب** بتوسط **ب** رابع و بتوسط **ب** خامس و بتوسط
ب سادس آه حيث اعتبر **د** و **ب** و **ب** و جهات متأثرة
ب صدر عنها غير ما صدر عنه لكن لا مجال لا بتنا و البرهان المشهور عليه
 اذ لو كان عيناً له فالمقصود اغنى بطلان عليه له حاصل اياد فوله حشدة في
 التلق الاول وهو قطعاً ما نفس المجموع فم متأثرة المجموع للحاد مما يستنى عليه
 كذا مما ظاهراً اما الاول فليقله ضمن انه اعتبار العاد من مجموع **اب** **ج**
 غير ما صدر عن **ا** و صدره وعن **ب** و صدره واما الثاني فلظهور ان المجموع
 لو لم يعاير الله حاد لم يحتج الى غلته غير غلته الله حاد فلم يثبت به الواجب لكن
 الكلام في متأثرة المجموع بالمجموع لا متأثرة المجموع لله حاد و امارترة
 الى ان امر من الاول ليس خارجاً عن المروض الثاني فمن البين ان لا ابتداء
 لى اخره عليه فانه تام بل رتبة ولو فرض ذلك خارجاً عنه كي ان يكون احد
 من **ا** و **ب** و **ج** خارج عن الآخر وكذا لا ابتداء بل برهان عليه فان قوله
 و الخارج عن جميع الممكنات هو الوجوب برهني لا مساع لمنه فان الموجود
 الذي خرج عن جميع الممكنات هو الذي لم يصدق عليه الممكن والاندخل في
 سلة الممكنات فيكون واجبا قطعى ضرورة انحصار الموجود في الممكن
 والوجوب وذا قال الشيخ و قدح في هذا الدليل البان بختا رآه ففقه بدم
 المقدمة ضرورية غير مبنية على شئ حتى لو فرض المجموع الاول موجوداً خارجاً

عن الثاني ز م ان يكون واجبا جزما وهذا باطل فبطل الخروج فظهر ان عدم
خروجه عنه انما يلزم من هذه المقدمة ويثبت بها لا انها يثبتني عليه فان ما ثبت
بالشي لا يكون مبنى له فله وجه لا قيل من انه على تقدير كونه خارجا يمنع انحصار
الخروج في الواجب لكونه ان يكون العلة ما فوق المعلول لا خير هذا ومن هنا يتبين
انه لا يصح ان يكون هذا الى ان يكون جزءا منه لانه عبارة عما ليس خارجا ولا عينا
معا وبالحكمة ما سبق مر في ما يصلح للدلالة هو احد الامور الثلاثة ولا ابتداء لها
على شئ وغاية ما عن لي في تفهيمه ان يحل الدلالة الى ما يفهم من قوله مورد من
العدد الذي هو من الموجودات ومن اجراء التطبيق في المجموعات وهو ان
المجموع موجودا لئلا يتوهم من انه ليس هناك الله كما واد لو لم يكن موجودا
لا يستدل اليه معلولات كثيرة ولا احتياج الى علة غير علة الله كما **وقوله** الى جزئية
وهو مجموع ما وراء المعلول لا خيرة **قوله** فلم آه الظاهر انه يفرغ على استناد المجموع
الى جزئية على ما فصلت فتورث الى فائدة ذكر القدر المذكور ههنا مع انه لا دخل
له في ابتداء البرهان على ما ذكره مجال متفرعة على ذلك الدلائل لما مر قوله
وما يتوهم اما عطف على قوله ولا قدح آه ولينى ان لا قدح فيه الا اذا كان ما يتوهم
من القدر فيه نحو آخر فاسد او على قوله وعلى هذا يمتنى آه على ما قررنا يعني ان
ما افشاه والبرهان مبنى على وجود المجموع وما يتوهم انه لا وجود له بل ليس هناك
الله كما دوتهم ولا يصح ان يكون متفرعا على ما سبق من قوله فيكون جزءا منه

اي

اي لا يعلم ان مورد من الالهية جزء من مورد من الالهية علم ان المتعدد والقل
مطلقا جزء منه من المتعدد والاكثر فان البديهي يزدل انحاء عنه بالتنبيه عليه
مقبولة في جزئي واحد لكنه يلزم حينئذ الفصل بين المتفرع والمنفرد عليه بقوله
وعلى هذا يمتنى آه وكذا بين المعطوف والمعطوف عليه بالاجنبي اعني قوله فلم آه فان
اعطفه على هذه النتيجة فكيف جدا **قوله** مخالف لحكم العقل فانه يحكم براهمة باصلا
الاحكام النبوتية مثلا يحكم بان مجموع زير وعمر يحل مثلا لمجرد دون مجموعهما وايضا
اذا كان كل واحد من الله احد موجودا فلو لم يكن منها بحيث لا يكون جزءا شئيا سواء
كالهية الاجتماعية موجودة قطعا ضرورة امتناع انهاء الكل مع وجود كل جزء
منه فان قيل يلزم على هذا من وجود اثنين وجودا مور غير متساوية مرتبة
فيتميز فيها التطبيق ونحوه فيلزم ان الله واحد انما هو الله وذلك لانه اذا كان
المركب من الاثنين موجودا كان المركب من هذا المركب ومن الاثنين موجودا
ايضا كما ذكره لئلا يمتنع ضرورة امتناع عدم الكل عند وجود كل جزء منه وكذا
المركب من هذا المركب الثاني وجزاؤه فكذلك لا شك انه اذا لم يكن
جزءا من شئ منفصلا مع الآخر لم يكن ذلك الشئ منفصلا معه براهمة فلي علم المركب
من الاثنين مع الاثنين لضم موهما جزءا اعني الاثنين البعد وهذا لا يصح الدلائل
ليعتبر ان الاثنين من حيث انها جزءان ثابتان في ضمن الكل متمايزين لهما
للمن هذه الحقيقة وهذا التمايز انما هو في الاعتبار العقلي واما الموجود في الخارج

فليس الادات اثنين مرة واحدة فلهذا انما بين الكل والجزء الذي العقل قد يكون
المركب منها موجودا في الخارج لانه فرع ان يتركب احدهما مع الآخر في الخارج
فان قلت فاداد المركب من الاثنين فله وحدة لما تقرر ان الوحدة لا تدق
الوجود فاذا اضممت وحدة هذا المركب مع وحدة جزئية يوجد مجموع الوحدات
الثلاث فلهذا المجموع الموجود وحدة اخرى فمجموع الوحدات الأربع موجود آخر
وهكذا فيسلسل ولا مبالغ لانه تقول من بعد وحدة الكل كل لوحات الجزاء
فلا يحصل من انضمامها شئ في الخارج قلت اللازم لكل موجود انما هو وحدة ما ولو
اعتبارية في سطح المواقف وآه العكس فانه عبارة عن مجموع الاعداد فقط وهو
موجود بحد ذاته لا انه ما هيته وحدتها اعتبارية والكلام في المهمة الحقيقية الوحدة
انتهى والمركب من الموجود الحقيقي والاعتباري اعتباري ضروري فلهذا يكون
مجموع الوحدات الثلاث مثله موجودا في الخارج حقيقة حتى يتسلسل **قوله** لو كان
علم الواجب آه اي لو كان علمه تعالى بالاشياء الغير المتناهية يحصل صورها لذاته
تعالى مفضلة او المعنى لو كان علمه تعالى بها متعلق بصورها الخارجية اي الخصوصيات
التي بها يتميز في الخارج عن بعض مفضلة **قوله** فلهذا قد وفي المعلومات بحسب
علمه البسيط واما بحسب علمه التفصيلي المحضوري المترتب على العلم البسيط في متناهية
فان ذلك العلم المحضوري انما هو نفس وجود معلوله تعالى مع ما يتل على منها
الصفات والاعتبارات في الخارج على الترتيب الذي يقتضيه العناية الدورية

فان

فان جميع الموجودات بذواتها وتوابعها حاضرة عنده تعالى في مرتبة اليكاد
ففي علوم باعتبار معلومات باعتبار فان وجودها في نفسها هو وجودها
عنه تعالى وسيصح الخارج بان الممكنات بحسب وجودها في الخارج متناهية فلهذا
بحسب العلم التفصيلي ايضا لذلك لم يتعرض له الخارج فلهذا هذا الجواب في
العلم التفصيلي هو الذي ذكره الفارابي في تعليقه من انه يعلم الاشياء الغير
المتناهية متناهية وذلك ان الجواهر الراض من متناهية كمن النسب التي بينها
غير متناهية وهذه المسببات تمكن ان تعتبر كمن غير متناهية فانه عنده
تعالى في متناهية اذ قد يصح ان يوجد الراض والجواهر المتناهية في الاعيان
فاذا وجدت هذه الاشياء متناهية فلهذا توقف وجود النسب بينها الى وقت
فانها لو ازم لها فادامت الجواهر الراض بالقوة كانت تلك اللوازم
بالقوة واذا صارت الى الفعل صارت تلك المسببات موجودة بالفعل
فكأن وجود الجواهر الراض معقوليتها كذلك وجود تلك المسببات معقوليتها
انتهى يعني ان النسب وان امكن اعتبارها غير متناهية لكن الصادر عنه تعالى
في كل مرتبة انما هو المتناهي في عنده تعالى اي بالنظر اليه وبحسب صدور
عنه متناهية مثل الجواهر الراض فاذا كان وجودها وصدورها غير متناهية
كان معقوليتها كذلك فان الوجود هو المعقولة **قوله** فلهذا كذب آه
اي لا يتحقق البرهان بذهب الفلاسفة الى بطلان العلم اذ لو كان صور

الاشياء الغير المتناهية حاصلة في الدزل عنده تعالى مقصودة لما انت
المعلومات الغير المتناهية المتعاقبة في الخارج من الدزل الى الابد مجتمعة في الوجود
العلمي فيستقضي البرهان بقطعاً لتحقيق شرط الاجتماع والترتب دون جهتين
ودرجة واحدة ثبوتها مما لم ينتهض عليه شيء ولذا اسلف السالك الى الامور
المتعاقبة في حدوث المجتمعة بحسب الوجود مما يجري فيه التطبيق وعلى هذا لا
درود الى توهم انه لا وجه له باب الفلاسفة لما ذكرناه من يقولون بوجود نفوس
الغير المتناهية ولا يقولون باستحالة غير المتناهية مطلقاً والدليل المذكور لم يظهر
لهم بل من خواص السكوت نفسه ثم ان تقديم فهم ذلك ليس للحكم بتقديم لكم في قوله
تعالى ولكم في القصاص حياة فان ذابهم الى ما ذكره ليدبرهم التكرار في ذاته صفاته
ايما ولا يسجد ان يجعل الاشارة الى فهم فلا تعد دأه اي ليدبرهم المعلومات
بحسب علمه فيتكبر دأه تعالى ذهب الفلاسفة الى كذا ويخط فهم وذهب
بعضهم آه على فهم قلت آه فيكون اشارة الى جواب آخر على رأي البعض
قوله على تقدير حدوث العالم آه واما على تقدير قدمه فالحوادث متعاقبة
لا الى برائة وقد سبق منه جريان التطبيق فيها وبطلان اشتراط الاجتماع
قوله ان كان بحسب وجوده في علم الله اي في علمه بسيط الدجالي **قوله** وان كان
بحسب وجوده في الخارج الذي هو عين علم الله الحضور التفضيلي انما التقاير
في مجرد اعتبار العقلي **قوله** وان كان من اجلي الابد بهيات آه ضرورة

ان علمه بالغير المتناهية يقتضي تعدد وتميزاً في نفسها ومن نفى الوجود
الذي لم يقل بما تزا المعلومات الخارجية وتعدده في المقاصد ان جمهور
المشككين الدافين الموجود الذي قد يكون بعدم التمايز وفي شرح التجربة
في كان التمايز وصفاً ثبوتياً يستدعي ثبوت المثبت له فمن اثبت الوجود
الذي به حكم تمايز المعلومات الخارجية لما لها من الثبوت الذهني ومن
نفاه حكم بعدم التمايز لعدم الثبوت اصلاً انتهى ثم ان ذكر قوله بنفون
وقوله يثبتون يستدعي ان كلا من ذلك النفي والاثبات الجارهم الى ذلك
القول فالاكتفاء بما ذكرته لا يبا على سبق الذهن مما مر الى ان ثبوت
الغير المتناهية موافق في علم الله تعالى مما ينتقضي البرهان به فكانه قيل لما كان تعلق
العلم بالمعروف محالاً وكذا اثبوت الغير المتناهية في علم الله مما مثله في
الدزل محالاً والادلة متقضة به البرهان التام والى ان تعلق العلم بها اعمام
في وقت وجوده الخارجي الذي هي بحسبه متناهية لا في الدزل حتى يزعم
تعلقه بالمعروف المحض وثبوت الغير المتناهية في علمه تعالى فينقض البرهان به
قوله التجا والى الظاهر يرون من المشككين الى نفس عليه في محبت العلم وعموم
المراجع لا يقتضي عموم الضمير كما في قوله تعالى ويؤمنون احق بردهن واوله
اراد من الظاهرين مثل ابو الحسن البصري واتباعه حيث زعم ان ذاته
تعالى يقتضي كونه تعالى بالمعلومات بسط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجوده

ويزد دل عند زوالها في شرح المواقف ورد عليه بأنه يلزم منه ان لا يكون
الباري سبحانه في الدزل عالي باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى
عنه واما المحققون منهم اى مشايخ ربه الله المعترضة وكثير من الله عز وجل
بازلية تعلقات علمه تعالى وبان العلم بأنه وجد الشيء والعلم بأنه سيوجد واحد
فان نسبة الى جميع الازمنة سواء وليس في علمه كان وكان وسيكون بل الله
حاضرة عنده في اوقاتها كالحظ الممتدة الى جميع اجزائه ومثل هذا العلم يكون
ثابتا مستمرا لا يتغير اصلا **فهم** وفيما ذكرنا من ان الحوادث لا تعدد لها كجب
علمه البسيط مخلص عن ذلك القول القاسد لمقتضى الى تجسيمه تعالى عن ذلك
ما عرفت من ان ثبوت الغير المتناهية في علمه الجمالي في الدزل غير محذور
اولا يتفق التطبيق هناك حيث لا تعدد لكن لا يخفى ان ما ذكرنا مخلص من
ذلك من هذه الجهة واما من جهة لزوم تعلق العلم بالمععدم الصرف فلا مسجاة
فيما ذكرنا عن ذلك القول بل المخلص عنه ما اشار اليه في كجب العلم من انه لا حاجة
الى وجود آخر سابق على هذا الوجود العلمي فان التميز حاصل في هذا الوجود
كاف فانه لم يتعلق العلم بالمععدم الصرف بل بالموجود العلمي العلم اما قبله
ذاتا او زمانا فكلا ونظيره ما قال السارح من ان التحصيل ان ثبوت شيء بشئ
يستلزم ثبوت المبتدأ لانه يتوقف عليه فيتم في الوجود ايضا **فهم** فيلزم
المحذور اللزوم من ذلك القول اعني تجسيمه في الدزل تعالى عنه علوا كبيرا **فهم**

واما اشتبه الكلام في هذا المقام اى في مقام رد دليل قدم العالم واما
ايات حدوده فقد اكتفى بالديما اليه سابقا حيث اشار في اول البحث
بقوله كان بقدره الله بعد ان لم يكن الى اقوى ادلتهم الستة على حدوث
وموان كل موجود من العلم صاد عنه تعالى بقدره واختياره وفضل المختار
لا يكون الا حادثا وبقره والمخالفة في هذا الحكم هم الفلاسفة الى انعقاد
الاجماع الذي هو من الحجج القطعية السنية عليه كخروج الفلاسفة عن الدائمة
المجتهدين بل عن المسلمين **فهم** ثم اقول آية دفع كايتموه ان كاي ان ما اورده
من النوع بعيدة يا باه الطبع عند الدباء كذلك ما ذكرت من البراد على دليلهم
من بطلان تسلسل مطلقا ولو كان بدون الاجتماع يا باه الطبع يستقيم العقل
السليم جوازا سلامة العقل جازمة بامتداد الزمان من الدزل الى الدبر
فلو لم يكن الاجتماع شرا في بطلان غير المتناهي لامتداد الزمان كذلك حاصل
الدفع انه لا نسلم ان عدم تناهيه من قطعات العقل لم لا يجوز ان يكون ذلك
من الحكم الوهم كفي المكان فكل لا جرة به في المكان لا جرة به في الزمان
وما ذكرنا في بيانه نقول انما نخرم آفة محم بل نقول ددعي انه حكم دهي قطعا
ولا تقتصر على مجرد المنع لان البراهين كما نقايف وتطبيق تقضى باقناع غير
المتناهي مطلقا كما مر مفسدا **فهم** كاي ان البعد المكاني متناه يشر بان مختاره
على وفق صاحب التجريد مذهب افلاطون من ان المكان هو البعد المحذور

الموجود التي ينفذ فيه بعد اجسام فانه تناه قطعا فان خارج العالم انما هو
امر متبني الوهم من عند نفسه لا وجود له في الخارج بالالتحاق واما على راي
المشككين فالبعد المكاني وهو البعد المفروض غير متناه عند حد فان ما وراء
العالم ايضا بعد موهوم كالمفروض فيما بين الاجسام على رايهم كالفض عليه في شرح
المواقف **قوله** ومع ذلك انك جلد معترضة ليست بدخلة تحت الكائنات
حتى ينفذ فيهم كدنيو عن تناسي الامتداد آه ذكرنا مع الحكم تناسي المكان لئلا يحجب
السماح من ادل الله مكره محال في الاركان في الوهم **قوله** انما نجزم بتقدم آه يعني نجزم
بان الزمان من اليوم لا الى حديقته في الماضي امر كجيت اذ قسم الوهم الى
الجزء يحكم بان بعضها مقدم على البعض لان هناك اجزاء متقدمة تقدم بعضها
على بعض في الخارج والله لكان الزمان كما متفصلا عندهم لا متفصلا **قوله** وان لا يكون
الامتداد كذلك آه اي لا يكون الامتداد متفصلا بتقدم بعض اجزائه على بعض
في الزمن الا اذا كان لما لا امتداد امتداد من حيث انه كذلك رسم اي امر
يجعله من تلك الهيئة مرتسا في الزمن لا حركت ان الالتصاف بالتقدم والتأخر انما
هو في الزمن موجود فانه لا بد في الخارج من امر كجيت اذ لا خطه الوهم وقسمه
بها **قوله** ثم فانما نجزم آه يعني انما يجب وجود ما يرتسم منه التقدم والتأخر في
الزمن اذا كان الالتصاف بها في الزمن الالتصاف الذي ينتزع في النفس الامري
حتى يجب وجود الرسم ومبدأ الانتزاع في الخارج واما اذا كان وهما محصا

مينا

منها على توهم الامتداد الى غير النهاية كانياب الدخول فكل هذا بعينه
مثل الالتصاف الامتداد المكاني الغير المتساوي في الزمن بالتقدم والتأخر يجب
الترتبة من غير ان يكون له من حيث هذا الالتصاف رسم ومبدأ انتزاع في الخارج
قوله ثم يذهب الامتداد بن اي غير المتساويين **قوله** فاذا كان متساويا
دفعنا عسى ان يقال في اثبات المقدمة الممنوعة اعني عدم التناسي وفي معارضة
البراهين الفاضية بالتساوي من انه لو كان الزمان متساويا لكان عدمه دكرا
للباري مثله قبل وجوده قبلية لا يجامع معها القبل البعد فيكون عدم الزمان
مثله في زمان مقدم فيتم تقصير الرق انه اذا كان الزمان متساويا
لم يكن قبله اي في زمان مقدم عليه شيء كانه ليس فوق المحدد اي في مكان
مقدم عليه شيء فان كلمة قبل من الظروف الزمانية كانه كلمة فوق من المكانية
قوله فانه قد لي وكذا كل ما هو مقدم على الزمان كعدمه مقدم لا بالزمان
فلا توهم للتناقض وادعاء ان القبلية التي لا يجامع معها القبل البعد لا يكون
الا بالزمان ابتداء وانها محالة ثبت عليه هذا غاية ملاح لي في تقرير هذا
الكلام واما تقريره بانه استدلال على حدوث العالم بان الزمان متناه فلم يكن
قبله شيء فاذا لم يكن قبله شيء وهو متناه كان كل ما هو واقع فيه حادثا سوى
ذاته فالحال لكونه متعاليا عن الزمان فكان كل ما سوى الله حادثا وهو المطلوب
فلم يظهر لي وجهه فان القديم ايا ما كان لعدم التغير في وجوده ليس بواقع في

الزمان باعتبار وجوده اما عندهم فليس الزمان عندهم مقدرا للحركة فليست
فيما لا يتعلق به بالحركة في السواء اما يكون الشيء في الزمان بان يكون له معنى
المقدم والمتأخر اما الامور التي لا تقدم فيها ولا تأخر فيها ليست في زمان
فالكان شيء له من جهة تقدم وتأخر متقدم من جهة ما هو متحرك وله جهة اخرى لا قبل
المقدم والمتأخر متقدم من جهة ما هو ذات وجوه فهو من جهة ما لا يقبل تقدما
وتأخرا ليس في زمان وهو من جهة الاخرى في زمان انتهى واما عندنا فليدبر
متجرد فليست في القويم وبالجمله ما دل على تعالى الباقي تعالى وصفاته عن
الزمان فايهم بعينه على تعالى مطلق القديم ان ثبت ولذا قال في شرحه هو واقف
لو ثبت وجود الجبريات لم تكن البعاز مائنة فاثبات ان كل ما سوى الله
واقع في الزمان فرع اثبات حدوثه الذي هو المدعى فيلزم اخذ المدعى
في الدليل كما لا يخفى والله اعلم واما التقرير فله قولهم انما نجزم اه بانه رد للدليل
المشهور على قدم الزمان يعني ان قولهم بانما نجزم تقدم بعض اجزاء الزمان
على بعضها تقدما لا يجتمع معها القبل البعد بحيث ينقطع السؤال عنه بل عند الانتهاء
الزمان ولا يكون متقدما كنهلك الا اذا كان ذلك التقدم رساما اي عرضا
اوليا خاصا للزمان فيكون الزمان قدما واللازم تقدم عدمه على وجوده
هذا التقدم فيلزم حين عدم الزمان وجوده ممنوع مع بعده جوازا وعليه
ان الواجب حينئذ ان يقول لا يكون الامتداد كذلك الا اذا كان ذلك اي

التقدم

التقدم المذكور له رساما اي عرضا اوليا خاصا للزمان لا كان له رساما اي
ثبت له عرضا ما هو ادلى خاص وان لا معنى للتقييد بالموجود حينئذ
وله وجه لا يستلزم بالامتداد الكافي حينئذ فانه على هذا ما يلزم كون
التقدم رساما للزمان من كونه على النحو المذكور اي بحيث ينقطع عنه السؤال
بل لا يمكن مطلق التقدم ولا شك ان لا تحقق له على ذلك النحو في البعد الكافي
حتى يصلح للسند المنع زوجه منه مثل هذا او رد بعينه على تقريره بان ما ادعوا
من قدم الله ان السبيل محم فانه فرع وجوده ولا يلزم وجوده فنقد عن قدمه
وما قالوا في اثبات وجوده انما نجزم تقدم بعض اجزاء الزمان على بعض
بحيث لا يجتمع القبل البعد ومعلوم ان القول المعلوم بالموجود باطل فالامتداد
الزمانى غير موجود في الخارج فليدبر له من رسم موجود يرسمه في الخيال مما ليس
التقدم في اجزاء المكان بحيث لا يجتمع القبل البعد في الوجود حتى يقال يتصل
الموجود بالعدد مماك فلم يوجد في الخارج فيستدعى ذلك البعاز رساما موجودا
على قولهم المذكور مع انه ليس كذلك فيبطل قولهم ذلك فنزبر والله اعلم **فهو**
فهذه مقدمات آه اذا عرفت قوة ما مر من وجوه ابطال دليلهم بحيث لا يهيد
شيء مثل منوع جمهو والتكليف تبين ان هذه الوجوه مقدمات اذا خطا الذكي
انقطع منه اركان الى ندمهم الفاسد فان الدليل السابق هو المعتمد عليهم اولهم
على ندمهم وعلى جمع المذاهب مع انه قد سلف ان مخالف الحق هو ندم

الفلسفة لا يخردها ان الفلسفة كلها اتفقوا على قدم العالم الالهي صلا واحدا بالنظر
الى امور عديدة ذموا الى قدم كل منها **قوله** الى موخمين قولهم خرت يا رجل
فانت جائر الى ما هو من حيث ترتب الثواب الجزيل عليه وكما ان
حيث مطابقة للواقع **قوله** قابل للفناء الى لم يكن الجسم موقفا على هذه العقيدة
فان الحق الثابت من النصوص القطعية هو انه تعالى سبيح ارحم الراحمين
في اجزائها الاصلية المجموعة سواء كانت تلك الاجزاء معادة من العدم او لا ولم
يقتض على شيء منها بخصوصه قاطع ولذا اختلف فيه ولذا قال في شرح العقائد المتنازع
اعادة العدم غير مقرر بالمقصود ولم يقيم عليه ولا على خلافه برهان قطعي لم يات الشئ
بنقد هذا المطلب او قدحه وما في المواقف من ان من قال بقدمه قال لا يجوز عدمه
لان القديم لا يجوز عدمه واما من قال انه حادث فقد قال يجوز فانيه لكون ماهيته
من حيث هي قابلة للعدم حيث كانت متصفة به والعدم قبل كعدمه بعد لا تمايز بينهما
ولا اختلاف فبني ان الممكن القديم يجوز ان يكون مسبوقا بعدم الحادث ففقد وجود
الحادث يعني القديم كما زال عدم الحادث مع ازلية دانه ان ريد انه لا تمايز
بينهما صلا فبطل لا خلد فيها بالمقدم على الوجود والتاخر عنه ويجوز ان يكون هذا هو
المنشأ لا اختلاف الحكم اي يجوز ان كان العدم لمقدم دون التاخر فان ما
ان يمكن تقدمه لا تاخره وهذا من اجواز لان تقدم شئ على شئ لا يقتضي جوار تاخره
عنه ودون ان يات خروا لفتا دوان ريد انه لا تمايز بينهما من حيث انه عدم او معدوم

فهم

فهم دانه لا ينفع **قوله** وختلفوا في وقوعه في كل جزء من العالم
قوله يزعمون آه فلا بد انهم من الباطل ما قال الفلاسفة في امتناع اعادة العدم بعينه
مختلف من لم يقل بوقوعه فان لم يندرج عن ذلك **قوله** فناء الجنة والدار
ولو لحظة في الدنيا والدار قبل دخول الهمما فيهما وقوله تعالى في حق الفريقين خالدين
فيها اجزاء لا ينفع النظر عليها عدم استمرار الدبر في زعمت المهمة لا مطلق فان الدبرية
لا تستلزم الازلية **قوله** والله يعيدها بعد العدم بمطوفة على فناء الجنة عطف
الجنة على المفرد فيمار محل من الدواب واما لزعم هذا يصح حس الدبر ان تحيد
في الجنة والدار لان الخلد والخلود وان كان في الاصل بمعنى الثبات المديد وان
لم يرم لكن المراد به الثبات الدائم معتمدا على استشهاده من الايات والسنن
ودوام الشئ في المكان فرع دوامه ومن هذا اظهر ان ما توهم ان المراد من كونها
دار الخلود ان من دخل فيها لا يخرج عنها وهذا اليها في فانيها او فناءها ليس شئ
قوله وليرد عليه اي على القول بان فناء كل شئ من العالم سيقع **قوله** ويلزم على
هذا فانيه اي في الجنة اذ لم يدر كنه الفناء في الدنيا على الدوام **قوله** اذ لم ان يقولوا
آه فان الخلود فيهما لا يوجب في النصوص الى ما يستقر فيها من المؤمنين والكانون
يوم الحساب **قوله** بعد استقرار آه واما فناء فيجوز ان يعني من فيها اما مع فناء
اولاهم **قوله** في حرذاته تلك واما وجوده بتحصيل النفوس المدنية الواقعة
في حضيض المحبنة المقيدة بتحصيل التبعات الوهمية والسيون الاعتبارية فهذا

٤٨

هو ما قال في مشكوة النور وما قال المحقق التقارن من انه بمعنى ان
الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم فلا يظهر عليه
زيادة قوه في حد ذاته كغير جدي واما محله على ما ذكره الفلاسفة ان المحل
حادث ذاتي اي مسبوق بالذات بالعدم بمعنى انه بالنظر الى ذاته كان
له العدم فقد عرفت حالة بما لا مزيد عليه **قوله** وذهب الكرامية الى ان
على سدة المتن واما سؤده عن صفة الوقوع فان المتضمن به اهم من ذكر
هذا الخلاف الضعيف الذي لا اعتداد به **قوله** الى ان لا يقبل اه في هو
فانهم مع اعترافهم بحدوث الاجسام قالوا انها ابدية متمسكة بها وادليسهم
ما يشبه ناليه في امتناع بقاء الاعراض والكرامية طردوه في الاجسام **قوله** اي
لوح اهل الحق لا يخرج من ائمة المسلمين فان بعضهم لم يقولوا بوجوب النظر
والفكر وجوب معرفة تعالى باجماع الامة وبعضهم قالوا بوجوبه عقلا لا شرعا
قوله وهو الفكر اي الحركات الذهنية في المبادي فانه قد يطلق الفكر بهذا
المعنى كما في تعريف الفاضل الباقداني النظر بالفكر الذي يطلب به علم
او غلبة ظن بيني ان المراد من النظر ههنا جزء من معنى الفكر بمعنى الحركة
الذهنية بتجربته عن الفصل اعني قوه الذي يطلب به علم او غلبة ظن فان
ارادة هذا القيد مع قوله في معرفة الله اي لاجل تحصيلها مما لا طائل تحته وليس
الفكر ههنا بالمعنى اللغوي لشموه البديهي اي في الصحاح الفكر التامل والاسم

الفكر

الفكر والفكر ليس التامل فحقا بالغير البديهي ولذا يقال تامل الشيء بالعين
في الصحاح النظر تامل الشيء بالعين وفي القاموس نظره واليه تامله بعينه **قوله**
تقليدية وقد يحمل على هذا قوله تعالى كتب عليكم القصاص في القتلى فيرد ارفع
لا سيما ان افضل البشر قال ما عوذناك حق مؤذناك وغير ذلك من الاحاديث
وهو ما عدم وقوع معرفة كنهه غيره تعالى صلا فاما لا ثبت عليه بل ظاهر قوه عليه الصلوة
ولهذا ما انها حقائق الاشياء كما هي يدل على حصوله لنفسه القرسية صلى الله عليه
ذاته واصحابه دامل بيته وسلم فان الظاهر انه عليه السلام فاز بمشول وما قال الفارابي
في تقليداته من انه لما كان الانسان لا يمكنه ان يدرك حقائق الاشياء
له سببا الباطن لما كان الدول بسط الاشياء كما ان غاية ما يمكن ان يدرك
من حقيقة اللازم وهو وجوب الوجود اذ هو اخف لوازمه ليس يتحقق كيف
وعدم المكان ادراك حقيقة تعالى غيرهم عند المحققين فضلا عن عدم مكان
ادراك حقيقة غيره **قوله** والصوفية والفلاسفة هذا على طبق ما يتفاد
من المواقف وغيره من انهم قالوا بالامتناع الذاتي وما في شجرة
التعرف واما علم القلب بحقيقة تعالى فنفاه جمع من المتكلمين وعليه جاهر
الصوفية والفلاسفة ونقل عن كثير من المتكلمين اثباته قالوا لان وجوده
معلوم وموعين حقيقة يدل بظاهره على ان نزهتهم هو عدم الوقوع
ويكس الجمع بان القول بعدم الجواز يستلزم القول بعدم الوقوع بطريق الدليل

فقد باس بعدهم من نفاة الوقوع اليها **قوله** على ذلك اي على امتناع وقوعه
والله حديث الدالة آه معطوف على هذه الجملة والمعنى ان الله متنازع له دليل
عليه اما عدم وقوعه فادلة كثيرة وفي جعل الاستارة لعدم الوقوع اذ
كليهما بان يكون المعنى انهم لم ياتوا بريل على ذلك مع ان ما يدل عليه كثير
قوله وهو كما ترى آه النظر في موقع المصدر او الحال فان صيغة النسبة
كالمتق اي هو عدم خط بي في نفس الامر خط بيته تراه او حال كونه
في الواقع مماثلة لنفسه من حيث انه في رويك **قوله** وقد يستدل
اي من قبلهم وليس هذا منهم فلا ينافي قوله ولم اطلع على دليل منهم وتقييد الدليل
بالمعنى به يدفع الاستثناء بقوله سوي ما قال درسطوا آه الا ان يجعل على
المباينة كما في قوله **قوله** ولا عيب فيهم غير ان سيونهم بهن فهو من
قراء الكتاب ورجا يؤيد هذا الاحتمال في شرح المواقف واما منوه
الفلسفة لان المعقول اما بالبعد بيته الى آخر الدليل كي يبر الاول اير اما قال
الدرسطو في الاستثناء وهو على المباينة دون هذا الاستدلال **قوله** لان
البساطة آه اخذ المنع على المقدمات من الاقرب فالاقرب **قوله**
تحتاج الى البرهان اعلم ان الاجزاء العقلية اما فوذة من سئى واحد
بسيط لا تعدد في ذاته في الخارج صلا اذ من امور متعددة متغايرة
الى صفة في الخارج سواء كانت متحدة الوجود او لا على اختلاف المذهب

وذلك

وذلك في البساطة العقلية في ذاته تعالى على الرأى الاخيرين والله
لكن في ذاته تعالى في الخارج امور متعددة متغايرة المهمة فيكون
مركباً في الخارج والمركب الخارجى يحتاج في ذاته ووجوده الخارجى
الى اجزاء ضرورة فلا يكون اجاباً هذا خلف وما ذكرنا في اثبات البساطة
العقلية انما ينتهض على هذا اما على الرأى الاول دل فلثبت على بساطة
تعالى في العقل لان اجزائه العقلية فيذ لبيت اجزاء لذاته تعالى حقيقة
بل هو امر بسيط في ص ذاته لا تعدد فيه صلا وانما هي امور انتزاعها
العقل من نفس ذاته تعالى باعتبار ان سئى فنسب البساطة ههنا بناء
على هذا اي لانهم ان ليس له تعالى اجزاء عقلية منتزعة من نفس ذاته
البسيطة من غير خطه امر آخر وجودى او سببى فيكون المركب منها
حدامو صلا الى نفس ذاته لا شئ له على امور مسبباً انتزاعها من نفس ذاته مع
قطع النظر عن امر آخر فيكون تلك الامور مارة لك هذه نفس ذاته واثباته
ابان في غير هذا الكتاب بناء على الاول معنى ان يكون له اجزاء عقلية
بجاذبها امور متعددة في ذاته تعالى في الخارج كما يشهد به كلامه هناك حيث
قال في شرح البياكل وحاشية شرح البحر يراه لو كان له جزء عقلى والجزء
العقلى موجود في الخارج عند المحققين غاية ان وجوده متحد بوجود الكل
بزم ان يكون حقيقة غير الوجود لكنه قد ثبت في موضوعها هنا عينة

وقد قال الشيخ ان اصحاب المذهب الاول يخفون وجود الكلي
الطبيعي وقال في حاشية الحاشية لو تركب الواجب في العقل فان كان
كل من الجزئين عين وجوده كان الواجب مستقدا وان كان اوجه
عين وجوده كان هو الواجب وان كان كلاهما غير الوجود كان الواجب متنا
فان هذا الترتيب فرع وجود كل من الجزئين وقد عرفت ان الوجود الكلي
الطبيعي على اراي الاول عند الشيخ فقد انكشف لك انهما بنى اثبات
لب طه تعالى على عدم المذهب الاول فحصل ما قصده في كتيبه ان كون
جزاء العقلية له تعالى بحيث يكون كجزائها امور مستعدة في ذاتها كما هو راي
في حدود ما يزل الاشياء باطل قطعا واما كونها بحيث يحصل من مجرد انتزاع
العقل اياها من ذات بسيطة لا تعد فيها اهلا كما هو راي آخر فيها فذلك لم
يصلح له حتى يقوم عليه ابرهان وهذا القدر يكفي في هذا المقام فلا تدفع
بين كلامه كما توهم فرفع بانه بنى الكلام هناك على الحقيقة عنده وهمنا
على ظاهر الامر **قوله** في شئ من الامور اى في شئ من افراد الجوار
ان يحصل الانتقال من بعض الرسوم الى كنه الرسوم بعلاقة بينهما موجبة
لانتقال الذهن من احد هما الى الآخر او مجرد خلق الله تعالى او في شئ
من الاشياء الجوار ان ينتقل بعض الاشياء من نقطة بعلاقة بينهما دون
الآخر او مجرد فضل الله عليه **قوله** مثل قوله صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم

صالح

واستحال ان يحصل معرفة كنهه تعالى لنفسه صلى الله عليه وآله وسلم بعد هذا القول **قوله**
فانه حكاية حال ماضية ربما يدفعه تقديم قوله عليه الصلوة والسلام سبحانه فانه
يدل على نزولها عن ادراكه **قوله** مطلقا **قوله** ولا تفكر و آه فانه نهى عام
لهم انهم انهم وانما بهر ان النبي عليه الصلوة والسلام غير خارج عن هذا الحكم
المحصل بما ذكره لان الاصل انه صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم شريك للذمة
في جميع الاحكام الا ما خصه دليل ولم يوجد المحض ههنا واذ كان حال
افضل البرية هذا في ظنك بغيره عليه الصلوة والسلام فليعلم انه غير متصل له صلا
قوله من تقدر و اقدرة الاستدلال في هذا القول وقد رتبته
والقدر والمقادير بمعنى التيقن والتقدير يقال هذا شئ لى ادر قرره
اى لا يعين مبلغه وهو كناية عن عدم معرفة مبلغه قال سبحانه وتعالى
وما قدره الله من قدره اى ما عرفوه حتى معرفة **قوله** قال الصديق
رضي الله لم يحيله من الامور الدالة على عدم حصولها مثل ما سبق فانه
لا يستقبل بالدلالة على المقصود فانه انما يدل على ان العاثر عجزه عن
عناية الادراك واعترافه به ادراك وعلمه ان عدمه منه وجعل
ادان ادراك العاثر عجزه عن عناية ادراكه تعالى رتبته من ادراكه
علو شأنه تعالى عنه فمن لم ينطق من العجزة بانه تعالى بمرتبة عن ادراك
ذلك الشخص فليل نفسه قادرا على ادراكه من عجزه في نفسه واما ان

كل احد عاجز لا يحصل له ادراك حقيقته تعالى فلا دلالة في هذا القول عليه
كما لا يخفى وكذا ما ضمنه امير المؤمنين على رضى الله تعالى عنه اما يدل على
منع العجب عن كنه ذات الله اما ان العلم به غير حاصل اصلا بدون العجب
بمجرد فضل الله تعالى فلا يدل عليه نعم يصح ان يحل على العموم بقرينة ما سبق فيها
الحداديث بان ادراكهم عاجزون جميعا فلا تقوموا بادعاء العلم والدين
عن العجز فانه جهل وسفاه او انكم كلكم عاجزون في الواقع لكن ان في
ادراكه والاعتراف به فمن هو متفطن بعلو شأنه تعالى معترف بالعجز ومن
هو غافل عنه فهو واقع في ظلمه الله دعاء الكاذب وانه بما راعى من وسع
ادراككم فلا يتجشوا فيه فانه ربما يقتضى الى الله ذلك فله جل ذلك اورده
قول الصديق وعلى رضى الله تعالى سبيل التمسيد والتقوية للمقصود والاعلى
طريق الاستدلال ابراهيم **قوله** نقوله تعالى فانظروا الى آثار رحمة الله
فان النظر الموصول بالى والى كان بمعنى الروية لكنه ظاهر ان حقيقة روية
الآثار غير مطلوبة امانة بل المقصود طلب التفكير فيها والاستدلال بها على
صفاته تعالى الوجودية والسببية فانه لا مكانها وهو لها يدل على وجود
كونها ودجوية قطعية للتسلسل والوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان
والى ما يدل له تعالى على علمه وقدرته وادارته واما سائر صفاته الثبوتية
من السمع والبصر والكلام فمنصور على السماع من السمع لا يجرى فيها النظر

والكسب

52
والكسب ولله تعالى وجوده يدل على جميع صفاته السببية لان ثبوت
شئ منها يما في الوجوب كما لا يخفى على المتفطن الا انه لا كان المقصود
طلب الاستدلال بها على كل ما هو مدلول لها من صفاته تعالى عبرة عن الروية
فكلامه قال تفكروا فيها تفكروا ما بحيث تفكيركم لم يمتد الى ما لم يكن كيد يتجرب
عليكم شئ من مدلولاتها **قوله** ويل لمن لا كما مقصودها بين حجية اى طرفي
فنه يعنى دليل لمن قراء هذه الآية المنبهة على آيات وجوده وصفاته تعالى
ولم يفكروا في تلك الآيات او لم يفكروا في هذه الآية تفكرا يقتضى الى التفكير
في تلك الآيات فان مجرد فهم المعنى من اللفظ من غير ان ياتى بمقتضاه كالمعنى
فنى اى تقدير فيه وعيد على ترك التفكير في دليل معرفة الله والادول
ظاهر بحسب المعنى والثاني بحسب اللفظ **قوله** والله مراد بوجوب كما هو
الظاهر المتبادر منه ولعل السامع لم يقتصر على هذا القدر بل علله بقول الله
صلى الله عليه وآله واصحابه سلم الى اخراجه الى الله تعالى عن طمأنينة المن الى قطعته
فان احتمال غير الوجوب ولو بعيدا غير ظاهر في القطعية لكن في شرح
المواقف ان الخبر المنقول من قبيل الله تعالى دلالة لم يلد وادعى شهرته
فانرفع ما في المواقف ان هذا المسلك لا يحزن عن كونه ظاهرا لثبته في
التنزيل متناه صلا معنى آخر غير الوجوب وفي الحديث سند الكونه من
الحداد **قوله** واجب عقلا فان من لم يسر لمنعم على ما انعم عليه سيما بالنعم

الجبلية التي ان عدت لا تحق ذمه العقله باسهمهم ونبوه الى ما يكرهه
 وهذا معنى الوجوب العقلي **قوله** وهذا موقوف على معرفة اى على معرفة النعم
 من حيث انه منعم بما وصل اليه من النعم فان الشكر انما هو تعظيم النعم على
 انما هو فيكون معرفة الباري تعالى من حيث انه منعم علينا بهذه النعم العظام كوجودها
 ووجود ما است اليه حاجاتنا بهذا الحكم والاتقان واجبة لتك من شكره على ما
 وصل اليها من تلك النعم وهذا متضمن لموقف وجوده ووجوبه وسائر صفاته النبوتية
 والهيبة على قياس ما مر من لا يخفى في قيل دليل المعتزلة انما يدل على ان النظر في معرفة
 وجوده عقلي لا على التفصيل المذكور ليس **قوله** ومقدمة الواجب المطلق اى
 الذي لم يتوقف وجوبه على تلك المقدمة وان توقف عليها وجوده ونزالات
 مقدمة كما لو هو للصلوة وهو احرار عن مثل الغياب ولا يتعلق للزكاة
 والخرج فانه لا يجب تحصيلها **قوله** وسبب ان البطل فيبطل به كون وجوب النظر
 عقليا وفيه إشارة الى ان نذهب الى ان معرفة مركب من اثبات الوجوب
 الشئى وثق الوجوب العقلي الا انه اورد دليل الجزاء الاول منهما ونبه على
 ان دليل الجزاء الثاني المذكور فيما سياتى واما نذهب المعتزلة فالظاهر ان نذهبهم
 هو اثبات الوجوب العقلي من غير ثبوت الوجوب الشئى او اثباته فان لزوم الدور
 اعني توقف كل واحد من وجود النظر وثبوت الشئ على الآخر انما هو اذا لم يجب
 النظر الا بالشئ واما اذا كان وجوبه بالشئ وبالعقل اليها فله توقفه على خصوص

شئ منها لجزا انظر الى كل منها بان يثبت بالذات فلا يكون الوجود المبني
 على الوجوب موقوف على شئ منها بخصوصه ديوبه ما ذكرنا ما في المرافقة اجته
 المعتزلة بانه لو لم يجب النظر الا بالشئ لزم ان في م الانبياء اذ يقول المكلف
 لا انظر ما لم يجب النظر ولا يجب النظر ما لم يثبت الشئ اذ المفروض ان لا وجوب
 اوجه ولا يثبت الشئ ما لم النظر لان ثبوت نظري ولعله لهذا لم يات الشارع
 بإشارة الى الجزء السببي في نذهب المعتزلة ومن لم يتفطن بهذا رمى الشارع
 التجريد بانه لم يتفطن بان يدعى المعتزلة مركب **قوله** بان عبادة الله واجبة
 اه تقر بهذا المسلك على ما في سائر الكتب هو ان معرفة الله واجبة اجماعا
 من المسلمين ومقدمة الوجوب واجب والشارح عدل عن اثبات وجوب
 المعرفة بالاجماع الى اثباته بوجوب العبادة ولعله لما اورد صاحب الموقف
 من حجة الامتلاكات الواردة عليه منع وقوع الدجاج على وجوب المعرفة
 بسند تقريرا لبنى واصحابه واهل سائر اعداء على ايمان العوام مع علمهم
 بان غاية مجودهم الدوام باللسان والتقليد المحض الذي لا يقين موثقه ليس
 بسيد فان مقدمة الواجب الشئى انما يكون واجبا شئى اذا لم يكن ذلك
 الواجب مقدورا فانه لا تخفيف غير المقدور يجب صرف الخطاب لتعلق به في
 الظاهر الى مقدمة المقدورة ليتوصل بها الى ذلك فتعلق التكليف حقيقة هي المقدمة
 وان كان في الصورة ذلك الامر غير المقدور فيكون هو الواجب الشئى حقيقة بخلاف

اذا كان مقدورا بحسب ذاته فان تعلق الخطاب بشئ لم يوجب
تعلقه بمقدمته حتى يكون العبد متبائبا بالذاتين به وبمقدامته ايضا وما الدليل
عليه فليكان عبادة الله تعالى مما يتعلق به القدرة بحسب ذاته لم يلزم من
وجوبه شئ عا وجوب مقدمته اعني معرفة المعبود شئ عا فاذا لم يثبت وجوب
المعرفة بحسب الشرع فمن اين ياتي وجوب النظر الذي هو مقدمتها شئ عا كما هو
المدعى للشيعة فالتقول ما قالت خدام واما المنع المذكور فنسفه لما في شرع
المقام صد ان هذا لا جماع متواتر اذ يلزم ما قلوه في الكثرة جوايمتخ تواترهم
على الكذب وسبائقي القدر في سنده **قوله** ولا يتصور العبادة بدون معرفة
المعبود اى بدون التصديق بوجوده من حيث استحقاقه للعبادة فان العابد ما لم
يعتقد استحقاق معبوده العبادة لم يكن ما ياتي به في تنظيم عبادة قطعي فنيشعب
من ذلك التصديق بساير صفاته الكيفية **قوله** فان قلت آه لعل ابتداء استدلال
على بطلان المقدمة القائمة بان معرفته تعالى مطلقا موقوف على النظر بان معرفة
وجوده بهيى والبهى لا يتوقف على النظر فليكون النظر في معرفته تعالى مطلقا
واجبا وان كان الظاهر المتبادر في منصب المأطرة انه من غير تلك المقدمة
بسنده بهيى لينتج جوابه بالمنع **قوله** قلت دعوى براهمة آه فمعرفة مطلقا
موقوف على النظر في الجملة فاعني ان النظر في معرفته تعالى مطلقا وجب في الجملة
ولو بالنسبة الى بعض الاشخاص **قوله** فانظر آه فمعرفة في الجملة ولو باعتبار

غير

54 غير الوجود متوقف على النظر في الجملة فالمراد ان النظر في معرفته في الجملة
وجب في الجملة **قوله** فانها ليست بهيى بالنسبة الى جميع الاشخاص
ولعل الحق ان آه وعلى هذا معرفة بما هو نظري من صفاته تعالى موقوف
على النظر بالنسبة الى من هو نظري عليه فالمقصود ان النظر في معرفة كل ما هو
نظري من صفاته واجب على كل من كان نظريا عليه **قوله** فموجب آه فية
امارة الى انه يمكن حمل النظر على التفصيل والوجوب على الكفاية يعني النظر
التفصيلي بحسب مقتدره شئ في النسبة والشكوك واجب على الكل لكن
على الكفاية **قوله** فان قلت ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه سلم معارضة
لدليل وجوب النظر وحاصله ان النبي صلى الله عليه وآله واصحابه لم يكلفوا العموم
بالنظر والانتقل اليها لشدتهم على ترك الدين وتشهيره مع علمهم بانهم
لم يبالوا بالنظر قطي فلو كان النظر واجبا لكان عليهم ان يأمروا به لوجوب
الامر بالمعروف ونعدم الخالف كما امروا بالقرارد والالتقاء فليبردان التكليف
تعالى بقوله انظر وا على سبيل العموم يعني عن تكليفهم ثانيا **قوله** كيف ومنهم آه
يعني كيف لا يدل عدم تكليفهم بالنظر على عدم وجوبه والحال ان كان مع
العلم بان النظر غير حاصل قطي فلو كان واجبا لزم ان ترك النبي واصحابه
الامر بالمعروف هذا ولو قررا الكلام على هو المشهور في هذا المقام من ان
النبي عليه الصلوة والسلام واصحابه كفوا في ايمان العموم على مجرد الد قرار

وقرر و هم على الايمان مع علمهم بانهم لا يعلمون ما دل على وجود الصانع وصحته
حتى يحصل لهم المعرفة اليقينية الموقوفة على النظر ولو كان النظر واجبا لما صح
ذلك التقرير على ايمانهم وربما يؤيده وضع المظهر بلفظ المؤمنين موضع
المضمر مع انه يرفعهم ادراج الانقياد في البين اذ لا معنى لان يقال كانوا
يكتفون في الايمان من العوام بالقرار والانقياد للحكام لا ينطبق الجواب
عليه فان جوابه اما يمنع تقرير النبي عليه الصلوة والسلام على ايمان العوام
وهذا بين البطلان او يمنع ما فات لوجوب المعرفة المستلزم لوجوب
النظر وهذا ايضا باطل لان المتدين بوجود الصانع وصحته ليس بواجب
بعد الايمان فان الايمان اما نفس المتدين بما جاء النبي عليه الصلوة والسلام
او هو مع القرار واما يمنع عدم حصول المعرفة للعوام في حال تقرير النبي
لجواز ان يكون المعرفة الدجالية حاصله لهم اما المنسحق التفصيلية و هو امر
الجواب الحق المشهور لكن الواجب جسدان يكتفي بقوله انهم كانوا عالمين
بالدليل الدجالية آه واما نفى التكليف بالنظر اولا وانبات تعليم المعارف
بعد القرار والانقياد للحكام فمما لا دخل له اصلا بل يؤهم انه ليس انهم لم يكونوا
عالمين اول الامر ومنع ما فات التقرير المذكور اياه وقد عرفت فاده
قوله قلت انهم لم يكلفوا بالنظر اول الامر آه حاصله انه انما يلزم عدم
وجوب النظر لو لم يقع منهم التكليف به اصلا وليس كذلك بل انما لم يكلفوا

55
به اول الامر فانهم كلفوا هم اولا بالقرار والانقياد ثم علموا هم بما يجب تعليمه
ففيه الامر انه لم يكن اول الواجبات والامر كذلك فان اول الواجبات
على المكلف هو القرار كما سيخرج به وفيه انه يلزم جسدان لا يكون المتفقون
كلهم في المعارف من اقر اول الامر غير مصدق بالقلب في وقت قبل ادراك
زمان التكليف بالمصدق بان مات مع انتهاء اقراره بل مع انتهاء
انقياده اعني في آخر وقت آخر ما وجب عليه من الاحكام فهو ما فات
قطعا محله في الدرك الاسفل من المعارف انه غير ما ركض مما كلف به
جسد كما لا يخفى فالجواب هو ان عدم تكليفهم لا لعدم وجوب المعرفة بل لان
المعرفة الدجالية كانت حاصله لهم وفرض البين انما هو مطلق المعرفة
ولو اجمالية لا تقتدر معها على التحرير والتقرير ورفع الشبهة ولا دخل
فيه لمنع التكليف اولا وانبات تعليم المعارف فانها كما لا يخفى فتدبر فان
ما ظفرت بتسقيح ما ذكره **قوله** والحاصل انهم كانوا متيقنين بالمعارف
آه ما كان في استيقان النبي والصحابه رضي الله عنهم اجمعين فذكره
انما هو بطريق الاستطراد لرفع معارضة اخرى بان النظر في معرفة الله
برهة اذ لم ينقل من النبي عليه الصلوة والسلام والصحابه الاستئصال به وحصل
الرفع ان علمهم بالمعارف الدجالية كان يقينا اي اعتقاد اجازة ما ثبت
بالاستدلال فكانوا مشتغلين بالنظر والاستدلال في المعارف قطعا

نعم ما اشتغل بتفصيل الدليل وتخصيص السؤال والجواب وتطويل القول واذا
 تاب لا فمقامهم بصفاء البواطن **قوله** قال الدعوى آه تصوير للعلم الدجالي
 مع وجوه طريق تحصيل المختلفة **قوله** هو تحصيل اليقين بما يشد آه التحصيل
 التقديري اجازم الثابت برليل قطعي يظن به نفسه وان لم يكن وبيد
 تفصيلها وهذا قول جمهور العلماء وقال بعضهم ان الظن الثابت الذي لا يخطر
 معه احتمال النقيض في حكم اليقين في كونه ايمانا حقيقيا **قوله** تتوقف الدفوع
 فيه ما عرفت ان وجوب الموقوف لا يستلزم وجوب الموقوف عليه
 مطلقا فلا يشترط وجوب القصد فضلا عن كونه اول الواجبات **قوله** على
 ذكره يلزم آه اي على مجموع ما ذكرنا من ان الدفوع الاختيارية تتوقف
 على القصد وان القصد فعل اختياري فانه متروك من الدليل له دعاء ظهوره
 فهو في حكم المذكور فيه والافحرج والتوقف على الشيء لم يستلزم وجوبه فالم
 يمكن اختياريا بالانسا ط التكليف الاختيار بالالتفاق فان لزوم الدور
 او التسلسل ايماء هو على مجموع هذين الامرين في فصل الاعتراض المنقضى
 على الدليل بانه باطل فانه لو حق لحق جميع المقدمات التي منها هذا ان الدلائل
 مما يلزم الدور او التسلسل **قوله** لكونه فعلا اختياريا اي عند هو له
 القائلين بوجوب القصد من التكليف لا يتعلق الدجاء هو من مقولة الفعل
 فالقصد عندهم عبارة عن ميل قبي هو فعل اختياري للقلب لا عن تعلق

56 الارادة فانه افانته محففة بين الارادة والمراد ينتزعا العقل منها لا
 من الافعال حتى يصح التكليف **قوله** على القصد لا خلاف ان الفعل لكونه امرا
 موجودا لا بد له من مرجح آخر والمرجح في الاختيارات هو القصد نعم لو كان
 العقد عبارة عن تعلق الارادة لم يحتج لكونه ايمانا الى مرجح على امر من
 التوضيح فيكون قصد القصد عينه بمعنى انه لم يحتج في ترجمه الى قصد آخر **قوله**
 فيلزم الدور او التسلسل في الافعال التي هي من الموجودات فظهر ان قول
 السالك لكونه فعلا اختياريا دفع لما استرأيه السيد السلف في توجيه ما ذكرنا
 من انه يجوز ان يكون قصد القصد عينه بمعنى ان تعلق الارادة لم يحتج الي
 تعلق آخر كما حققه التوضيح وكوسم احتياجه ان تعلق آخر وبهذا كما هو المشهور
 فانما يلزم التسلسل في الاصلوات والاعتبارات ولا محذور فيه والله اعلم **قوله**
 والتحقيق آه بعد ابطال ما ذكرنا ذكر ما هو الحق عنده يعني ان التحقيق
 على تقدير ان يكون من المبادئ الميل الذي هو من افعال القلب كما هو
 معنى ذلك المذهب على ما عرفت ان الصادق بينهما هو احد هذين الامرين
 على منع الجمع له مجموعا فان مبادئ الافعال على ذلك التقدير هي الارادة
 والشوق الذي هو الميل والتصور الذي يتبع الميل وكل منهما ليس باختياريا
 فاما ان يراد بالقصد احد هذه الامور كالارادة مثلا صدق المقدمة
 القائلة بان الافعال تتوقف على القصد لكن كذب المقدمة الثانية اعني ان

القصد فعل اختياري صدق داما ان يراو به امر آخر سوى هذه الامور هو اختياري
صدق المقدمة الثانية لا الدل وبالحكمة ليس هناك اي في مبادي الافعال امر
آخر سوى هذه الامور اختياري يسمى بالقصد حتى يتم مجموع ما ذكره من الامور
بل هو انفس هذه الامور فليس باختيارى او غيره فليس المبادي هذا قد يقال
ان ما ذكره هو وجوب القصد يعنى على القول بوجوبه يلزم المحذور فانه وجوب
القصد لان فعلا اختياريا دكل فعل اختياري يتوقف على القصد فيدور او
يتسلسل ينتج لو وجب القصد لتوقف على القصد والتالى باطل فكذا المقدم فهو
معارضته لم يبل وجوبه او نقض له بانه لو تم بجميع مقدماته لاستلزم الدور
او التسلسل وقوله والحقيق آه جواب آخر يمنع قومه توقف الافعال الاختيارية على
القصد او ابطاله على تقدير ان يكون المراد من قومه وليس هناك امر آخر آه نفى
كون القصد من المبادي راسا داما اذا اريد منه انه ليس امر آخر سوى الإرادة
التي لا تدخل للاختيار فيها فهو غير اختياري فله يكون واجبا كان مؤيدا للجواب
السابق والى ما ذكره هو توقف الافعال الاختيارية على القصد يعنى لو توقف
الافعال الاختيارية على القصد لزم ان يتوقف القصد ايضا على القصد لكونه من
الافعال الاختيارية ايضا واللازم باطل فكذا الملزوم فهو البطل للمقدمة ويكون
ان يحل على المنع والسند فقومه والحقيق آه مؤيد له على ان يفهم قوله وليس هناك آه
بالمعنى الاول وجواب آخر باطل وجوب القصد باطل اختياري كونه عين الإرادة

ع

على التفسير الثاني انتهى لمحض ومنقح فتهبر وخذ ما يعطيك ظاهرا عبارة السارح
وانت اذا تأملت وجرت الظن مما فان قومه ليس هناك امر آخر حيث ذكر
لفظ هناك اي في مبادي الافعال ونقطة الآخر مما يشهد على ذكرنا من معناه
اذ على ما ذكر من التفسير الاول له وجه للتفسير بلفظ الله عز وجل كفى ان يقال
ليس في المبادي شئ يسمى بالقصد وعلى التفسير الثاني لا فائدة لقومه هناك
فان المقصود هو ان القصد ليس امر آخر سوى الإرادة بل عينها فله يكون اختياريا
وان لزوم المحذور على ما ذكره من وجوب القصد او توقف الافعال على القصد
على ذكر الزامى محض والله فوله في التقرير الاول كل فعل اختياري يتوقف على
القصد يد عليه ما سماه كقبيحا على تفسيره الاول كما ان قوله يكون القصد من
الافعال الاختيارية في التقرير الثاني بخلافه على قرنا فان لزومه على مجموع
ما ذكره من الامور كقبيحى قلوا كى لا يخفى **قوله** فان تصور الامر الملائم من حيث
انه ملائم اي الحكم عليه بانه ملائم فان مجرد حصول صورة ملائمة لا يكفى في اثبات
الشوق الا انه لما كان ذلك الحكم الذي لا بد منه اعم من الحكم التجبى الغير الواسل
الى حر الظن والجزم كى للجوانات العجم فانها اذا لافس لها ليس لها المصديق بقصده
اعنى القطعى والظنى كى علم من كلام الشيخ بل لما الحكم التجبى مثل بالن في القضايا
السورية نفس عليه في شرح الهياكل عبر عنه بلفظ التصورات بل للتصديق وغيره
قوله والشوق كى ليس القبول الى فعله بوجوب الإرادة اذا لم يعارضه شوق

آخر مسئلة او فوقه كذا اذا تصور ذلك الله امر الملائكة من فرايق من وجه فان
لتصور ما فرقة يوجب ايضا ابتداء الشوق الى تركه فلو لم يتصور ما فرقة اصله
او لتصور لكن لم يكن ما فرقة بمثابة عليه يمتنع عنده فيكون الشوق المنبسط منه
اضعف من شوق بعض تصور الملائكة هذه الشوق الاول عن الممانعة والله المثل
اذا تصور المرئى لذة الطعام ومنفعة المسك معافا بما كان الشوق اليه اقوى
كان هو الصواب ومنه ولذا ترى المرضى بعضهم يتوفى الطعام مع استهوائه
وبعضهم لا يدع مع شبعه **قوله** ان كان النزاع آه بان كان المراد من المكلف
في عباراتهم في مقام النقل اسم او تطلق فلا بد ان له معنى للتزديد بعد ما حزم
سابقا موافقا لما كتب من انه مختلف في اول ما يجب على المكلف **قوله**
على اسم فمحتمل الخلف ان اراد بالمسم المتقرر المنفعة والحكام الشرع فزم ان
يتأخر وجوب المعروفة عن وجوب سائر الواجبات فله معنى للخلف في
ان اول ما يجب عليه ما ذاهل معرفة الله اذ يتفرع عليها وجوب الواجبات
وحرمة المنهيات كما قال الشوكري او ما هو موقوف عليه كما قال غيره وان اراد
المتقرر فقط كما يؤيده التخصيص بالكاف والقرار في مقابلته انما يستلزم
ان تعليلهم العقائد كان بعد تكليفهم بالقرار والالتزام فانما يدل على ان المعرفة
بعد الالتفات ايضا كما يدل على انها بعد القرار والالتزام عليهم ان قدموا التعليل
المذكور على ذلك التكليف كما مر في تقريره فان قلت ان النبي صلى الله عليه وآله

واصله اسم ان كان اول الواجبات على المتقرر المنفعة هو الالتفات كذا
ان اول الواجبات على الكافر هو القرار عنده فله محتمل الخلف المذكور ايضا
قوله فله يخفى ان الكافرا آه كما مر ان النبي صلى الله عليه وآله واصل اسم والتبيين
المكلفين اوله بالقرار رغم علمهم بما يجب اعتقاده في معرفة الله وصفاته
وغيبه ان الامور به اوله هو الايمان قطعي واللامسه الذي من ترك الايمان
في زمان لم يورثه فاما ان يقول السراج بان الايمان هو القرار وهو خروج
عن المذهب الحق الى ما هو المشهور من مذهب الكرامية ويلزم عدم كونه المانع
او بان الواجب من جزئيه اوله القرار وثانيا التصديق برده عليه ما مر من انه
يلزم ان لا يدخل المانعون كلهم في النار فتدبر فاني كل نظرت فيما ذكره
قضيت منه العجب والله اعلم بمراده **قوله** قلت لا فرق بين آه وما قال في
الفرق من ان المقدمة اذا كانت سببا مستلزما للوجوب بحيث يمنع تخلف
عنه فاجاب بوجوب المقدمة في الحقيقة اذ القدرة لا تتعلق الا بها لان القدرة
على السبب باعتبار القدرة على السبب لا كسب ذاته فالخطاب لله تعالى وان
تعلق في الظاهر بالسبب الا انه يجب صرفه الى السبب اذ لا تكليف الا بالمقدور
خلف ما اذا كانت المقدمة شرط للوجوب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة
والسعي للحج فان الواجب ههنا يتعلق به القدرة بحسب ذاته فله يلزم ان يكون
اجبا به ايجابا بالمقدمة فاما يتم لو ثبت ان كل ما كانت المقدمة شرط للوجوب

كان ذلك الواجب مقدورا بحسب ذاته كالصلوة والنجاسات
 القدرة لا بد من صرف الخطاب عنه الى ما هو مقدور من مقدمته وان كان
 شرطه كمن يومر بالنقل الذي هو اذن في الروح وهو غير مقدور فانه كما
 انه امره بالسبب الموجب الذي هو مقدور وهو غير السبب كذلك امر
 بشرطه المقدور اعني اخذ السيف باليد حتى لو لم يؤخذ السيف ليدعها صيا كما لو
 اخذه ولم يغيره فقولنا ان الواجب متعلق بالقدرة مطلقا ممنوع وفي
 الجملة لا ينفع نعم لا بد من تخصيص الواجب بغير المقدور حتى يجب صرف خطابه
 الى مقدمته واما تخصيص المقدمة بالسبب المستلزم فكذلك وما ذكره ليدل عليه
 فان ايجاب الشيء آه يمتنع فعلق الخطاب بالشيء الغير المقدور كما لو فقه في فن
 فيه يستلزم تعلقه بمقدور ويتوقف عليه ذلك الشيء مطلقا سواء كان سببا
 مستلزما كالنظر او شرطه كالنقد **قوله** برهينة لا لا قيل آه يعني ان ذلك المستلزم
 بهي من لقور الشيء غير مقدور وما يتوقف هو عليه مقدور مع القطع بان التكليف
 بغير المقدور شرعا غير متصل بما قيل آه فكلمة لا عطفة ما بعده على قوله برهينة
قوله تكليف بالمحال بناء على صوت على فاما توهم من انه لا مانع
 من حمل ما قيل على ما ذكره السامع بعينه بان يقال ان المراد من كون التكليف
 بالشرط صريحا ولا ضمنا ولا لزوما فرج حمله الى ما ذكره فلا بد عليه ما اورده
 فان السامع انما يقول انه تكليف محال لانه تكليف بالمحال وما اعترضه الله

52 على هذا فان حاصله انه اذا كان التكليف بالشرط مع التكليف بعدم
 الشرط كان المكلف به الشرط المقيد بعدم الشرط فيكون تكليفه بالمحال
 والما اذا مكلف به بدون التكليف بالشرط اصله في المكلف به هو
 الشرط مطلقا وهو ليس بمحال فزوجة نعم لو قيل ان قوله تكليف بالمحال
 كناية من استحالته التكليف بذكر الملزوم واردة اللزوم فانه قد يكون
 الكناية كذلك وان كان الاكثر بذكر اللزوم واردة اللزوم لوضع الى
 ما ذكره لكنه مثل ذلك بعيد جدا في امثال هذه العبارات **قوله** فاما ما
 استحالته بل المحال هو التكليف فاذا سلم ان ايجاب الشيء يستلزم ايجاب
 ما يتوقف عليه فنسج استحالته التكليف بالشرط ومثله بدون التكليف
 بالشرط منع لاستحالته الملزوم بدون اللزوم فمعنى كلامه انما هو انما لا نسج
 استحالة ذلك التكليف لما ذكره من انه تكليف بالمحال بل المحال لما ذكر
 هو التكليف بالشرط مع التكليف بعدم الشرط واما بدون التكليف
 به في غير محال لما ذكره بل لما ذكرنا من انه يستلزم تحقق الملزوم بدون تحقق
 اللزوم وهو محال بداهة الا انه ذكرهما الوجوب بدل ايجابا بشارة
 الى اتحادهما في الخارج كما هو التحقيق انما التقاير بينهما بالاعتبار اوله انه اذا كان
 ايجاب الشيء ملزما لا يوجب التحريم كما هو وجهه ايضا ملزوما لوجوبه ضرورة
 فعلى ما ذكرنا قوله بل لانه آه معلوف على ما يفهم مما سبق فان المعنى من قوله

غير محال انه غير محال لما ذكره مطلقا كما عرفت واما عطفه على قوله لا يقيلا حتى
يكون تعليله لقوله ايجابا بالشيء يستلزم آه فلا يخلو عن خفاء فان القول بان
يستلزم تحقق اللزوم وهو وجوب الكل مثله بدون اللزوم وهو وجوب الجزء
مثله فرع ان يكون الوجوب الاول لزوما للوجوب الثاني والمسمى هو اثبات
كون ايجاب الكل مثله لزوما لاجباب الجزء فهذا لما يتم لو كان اللزوم بين
الوجوبين المسمى منه بين الاجبابين وهذا لا يخلو عن خفاء وخذلته هذا وما في
بعض النسخ بدون كلمة بل فتعده سقط من قلم الناسخ وما توهم من ان لا دم
التعليل يستلزم متعلق بمحال في قوله غير محال يعني ان التكليف بهما بدون التكليف
بالشروط والجزاء ليس بمحال لهذا الدليل بل لما استلزم من انه لا فرق بين السبب
المستلزم وغيره ليس بشيء فان عدم الفرق بينهما قد علمه بان ايجاب الشيء يستلزم
اجباب الموقوف عليه وهذا الاستلزام يقتضي الاستلزام بين الوجوبين
قطعا فان ثبات الشيء بوجوده من هذه الأمور يؤيد الى اثباته باخر منها ضرورة
فالقول انه ليس لهذا بل لذلك وهم ليس بشيء على انه لا وجه لادراك هذا الكلام
في حدود المنع المذكور **قوله** اي بالنظر الصحيح الى النظر المشتغل على شيء ايطه بحسب
المادة والمصورة وفيه إشارة الى ان الواجب هو النظر الصحيح بان مقدمة
الواجب اي الموفرة هو ذلك لا مطلقا حتى لو نظر له جل الموفرة واطا فيه
لم يفرغ ذمته عنه لكن ينبغي ان يعلم ان المطلوب الصحيح قد يحصل من النظر الفاسد

60 مادة او صورة بطريق الاتفاق فالظاهر انه ان حصل له المعرفة الحقية عقيب
النظر الفاسد لم يبق في عمرته واجب كي اذ حصل لبعض المكلفين معرفة لبعض
صوفاة تعالى بطريق البداية كما مر انه ان يقال لما كان في طريقة ومن لم يكن
ذلك العلم يتبين اي جزا ما يثبت ليكمل التقيين حاله لا كد والواجب هو
البيتين عند الجمهور كما مر والله اعلم **قوله** لما تقرر آه لغير في العادي من ان
يكون دائما الوقوع او اكثر ياوان لا يكون واجبا لا يمكن تركه ولما كان قول
المصنف يكتمل المعرفة لصيغة المصارع المفيد للاستمرار والله على دوام وقوعه
بعد النظر لم يقرض له بل اكتفى على اثبات الجزء الثاني من الدعوى ابتداء اي
من غير خلية مشي من المحكمات في آخر صلا فلا توليد له اعداد فان المولد
والمولد يكون له مدخل وفيه توفيق على المواقف حيث اراد من قولهم ابتداء
اي من غير توسط ايجاب اخر فاحتاج لنفي الاعداد الى فهم ما تقرر انه تعالى
قادر مختار ونفي التوليد الى فهم ما تقرر انه لا علة لوجه بين الحوادث
ولا يخفى انه تخصيص من غير محض وتطويل بل طائل **قوله** والنظر فضل اختياريا
آه يعني ان النظر فعل ولو عند بعضهم فان منهم من قال النظر هو تحديق العقل
نحو المقولات وشبهه به تحديق نحو المسمرات وقالوا كي ان الادراك بغير
يتوقف على موانع المسمرة وتقليب الحقائق نحوه طلبا لروية كذا ذلك الادراك
بالبصيرة يتوقف على التوجه نحو المطلوب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه

لكن العلم ليس بفعل أصلا عند المحققين ولا عند غيرهم فلا يرد ان ينظر حركة
نفسانية داخلية كالحركة كما علمت من مقولة الفعل بل من مقولة الفعل ان
فسرت بالخروج من القوة الى الفعل تدريجا ومن مقولة التكيف ان
يكنى اولها هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة فانه راي المحققين ولم يرد ان
ان النظر فعل على التحقيق بل في الجملة ولهذا اقترن لجميع المذاهب في العلم لينظر
انه ليس بفعل على شيء منها بخلاف النظر **قوله** لكن العلم آتى العلم الحسولي فان
الكلام انما هو في ما يترتب على النظر وهو الحسولي وهو عند المحققين عبارة عن
الصورة القابلة بالذهن امارة كباير الكيفيات النفسانية فكيف وعند
غيرهم عن نفس حصولها الذي هو مجرد نسبة بين الصورة والذهن فتواصفه
او عن ارتقاءها وانتقالها في الذهن وقبول الذهن اياها فتواصفها واما العلم
الحسولي فلهذا حله في الذهن حقيقة بل هو نفس المعلوم الذاة من حيث اعتباره
حاضرا عند العقل علم حسولي ومع قطع النظر عنه معلوم ليس فيه امر قائم بالذهن
حقيقة والذهن اجتمع التمثل في الصفات النفسية كما تقرر في محله كالمعلوم ان كيف
تكيف وان فلا تفعل وان جوهر الفجر ولعلنا ذكرنا هو محمل الفعل عن الشيخ
ان العلم باي مقولة من تلك المقولة لان العلم والمعلوم واحد ان بالذات متغايران
بالاعتبار واما حله على العلم الحسولي على نذهب من قال ان العلم اصل في الذهن
هو ما هيئات المعلومات لا مثلهما ولا شباها كما زعم فرقة فاعلم هو المعلوم فوهم

فانه

فانه ايضا قد يكون بقيام العلم بالذهن وحله فيه فكيف لا يكون عن
في شرح المواقف وهو اي الذاة الموجود في الذهن هو العلم وهو المعلوم
ايضا بانه باعتبار قيامه بالقوة العاقلة علم وباعتباره في نفسه من حيث هو هو
معلوم انتهى غاية الامر انه يكون عوضا بل كيفا من حيث كونه صورة قائمة
بالذهن حالة فيه اما كونه عوضا فلانه موجود في الموضوع واما كونه كيفا فلانه
عوض لا يقبل القسمة ولا النسبة لذاته وهو التكيف عندهم يكون جوهر
من حيث هو هو اذ اقيس الى الوجود الخارجي وله محذور فيه قال الشيخ في
الشفاء ان أهمية الجوهر جوهرية ان الوجود في الذاة عيان له في موضوع وهذه
الصفة موجودة لمهمة الجواهر المعقولة فانه مهمة شأنها ان يكون موجودة
لمهمة الجواهر المعقولة في الذاة عيان له في موضوع اي ان هذه المهمة معقولة
عن امر وجوده في الذاة عيان ان يكون له في موضوع واما وجوده في العقل
فهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث انه جوهر اي ليس صا الجوهر انه في
العقل له في موضوع بل حده انه سواء كان في العقل او لم يكن فلان وجوده
في الذاة عيان ليس في موضوع فان قيل فقد جعلت مهمة الجواهر اذاتارة
يكون جوهر اذاتارة عوضا وقد منعت فنقول ان منعا ان يكون مهمة شيء
يوجد في الذاة عيان مرة عوضا ومرة جوهر حتى يكون في الذاة عيان يحتاج الى
موضوع ما وفيها لا يحتاج الى موضوع البتة ولم يمنع ان يكون معقول تلك المهمة

يصير عرضا انتهى فقد جعل صور الجواهر من حيث انها علم اعراضا في الزمان
فكيف يقول بان علم كل مقولة من تلك المقولة في العلم المحصولي والعجب
من قال لا مضافة بين كون الشيء عرضا وجوهر ابل بين كونه جوهر او كيف
او من مقولة اخرى لان المقولات اجناس عالية متباينة عذم كيف ولو
لم يكن كيف مسئلا انتمض ما ذكره في فريفة قطعا كما ذكرنا في اجتماع المتباينات
انما يمنع اذا كان من جهة واحدة وهما من جهتين كما مر من تقوير الشيخ كونه
عرضا وجوهر من جهتين بعينه في نقل من ابل الى من انه قال في مهنيات
حاصليه التجريد بانه لا شكل في كون الشيء جوهر او عرضا اما لا شكل في
كونه جوهر او كيف مسئلا فكيف يقول من ذهب الى ان العلم نفس المهيبة
ان العلم من مقولة الكيف لعله منحل اليه او انه وقع منه ثم اعرض عنه في هذا
الكتاب لا تفضل لصادقه فدور ودلما قيل من ان الشئ قد ترك المذهب
المحقق ونب غير المحقق الى المحققين الا ان يقال اراد تفصيل هذا المذهب
غير الشيخ من المتكلمين فانهم قالوا بصفة ذات اضافية او بغير الاضافة فيكون
كيف او اضافية والحكماء فانهم قالوا بالانفصال بل بالكيف والاضافة ايضا
قوله ههنا مذهب آخر في شرح المقاصد قال الامام الغزالي انه مذهب
اكثر اصحابنا والقول بالعادة مذهب البعض **قوله** على هذه الهيئة وكذا اعلي
غير هذه الهيئة من الاشكال لباقية بعد ما تفضل بكيفية الترتيب **قوله**

والله اعلم

ولا يصح هذا المذهب مع القول اه في شرح المقاصد كونه تعالى في علمه
مختارا بمعنى صحة الفعل والترك مما اتفق عليه اهل السنة بخلاف الاستناد
ابتداء فانه قول لبعض الاشعية انتهى ومن هذا ظهور ان المتفق عليه انما هو
ا كونه مختارا بالنسبة الى كل مفرد في الجملة ولو بان يتركه يتركه بزمومه وان
لم يتمكن من تركه بعد فعل بزمومه فان من قال انها بل السنة بالاستناد اليه
تعالى اعم من ان يكون ابتداء وبواسطة لا يمكن القول باختياره تعالى بالنسبة
الى كل شئ ابتداء من غير نظر الى آخره والصحاح اعمام المعلوم مع وجود العلة هذا
خلف فكل ان بعض الاشاعة مع القول بزموم بعض الاشياء من بعض بان
يكون مستندا اليه اذ لا ثم اليه فيكون بكونه قادرا مختارا في الجملة يجوز ان
يكون ارباب هذا المذهب قائلين بزموم بعضها لبعض بان يكون كلاهما
مستندين الى علة موجبة لدرجاتها بالذخري حيث يمنع التفضل مع القول
بقدرته تعالى على كل شئ في الجملة فتوهم بالاستناد جميع الممكنات الى الله
ابتداء وان كان ينبغي لزوم العلم من النظر لكن قولهم بكونه قادرا مختارا بالنظر
الى كل شئ لا ينبغي لزومه للنظر ما لم يثبت انهم قالوا بقدرته بالنسبة الى كل
شئ ابتداء من غير نظر الى امر آخر اصلا وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون
الاشاعة على فرق ثلثة بعضهم على انه لزوم بين الممكنات صدد فيكون
الله تعالى قادرا بالنظر الى كل شئ على جملة بعضهم على لزوم بعضها من بعض

وهم القائلون بعموم الاستناد اليه تعالى من الله ابتداء والتوسط مع القول
بعموم قدرته تعالى فيكون تعالى قادرا بالنظر الى كل شئ في الجملة اعم من
الابتداء والتوسط وبعضهم على لزوم بعضها لبعض مع القول بقدرة
تعالى على الكل في الجملة وهم ارباب هذا المذهب القائلون باستناد
الكل اليه تعالى ابتداء ويكونه تعالى قادرا على كل شئ مع قولهم بوجوب
العلم عقيب النظر ولعله انما قال شارح المعاصد في جوابه ان وجوب اللزوم
كالعلم مثله بمعنى امتناع انفكاكه عن اثر آخر كما ينظر لدينا في كونه اثر المختار
جائز الفعل والترك بان لا يخلقه ولا يلزومه لبيان يخلق الملزوم ولا يخلقه
انما المنا في له امتناع انفكاكه عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه **قوله**
انما يصح اذا حذف آه انما يصح المحر لو كانا قائلين بلزوم العلم من
النظر واما ان كان نذهبهم لزومه للنظر فيصح برونه مع القول بكونه قادرا
على الكل في الجملة كما عرفت وهذا هو جواب الشك كما ستعرف **قوله**
يكون العلم حاصله بقدرة الله جائز الفعل والترك بان لا ينفك ولا يلزومه
اعني النظر بان يفعل الملزوم ولا ينفك **قوله** ويكون لازما للنظر وان
لم يكن لازما من النظر بآء على قوله باستناد الكل الى الله ابتداء **قوله**
ولا يلزم من ذلك توقف آه حتى يبين في القول باستناد الكل للتوسط
بل لزوم بعضه لبعض وهذا لا يبين في ذلك القول انما ينفية لزوم

بعضها

63

بعضها من بعض **قوله** ان الله شري لا يترك آء بل عليه ما في شئ من شئ
في بحث الوحدة والكمرة ان نذهبهم هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف
سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفة اللازمة
فالانتميم للزمنة او التخصيص بها يدل على قولهم باللزوم في بعض الاشياء
قوله وكيف يمكن احد من العقلاء آه فان جزم كل ما قل بامتناع
الانفكاك بينهما ليس منسبيا على جري عادة الله بدوام انفاقهما واللازم
ان يكون من لا يتصور من العقلاء وقوعهما معا دائما او اكثر يا جري
العادة لا يجزم بلزوم احد هما لله خرد من البين ان من تصور المتقائنين
والكل والجزء نجزم بان العلم باحدهما يستلزم العلم بالآخر اعني انما بحيث
نوع علم احد هما علم الآخر ولولم ينظر الى ان العلم بهما يقع من احد في الخارج
اولا كما لا يخفى **قوله** وانما يمكن التوقف آه بل لا يمكن التوقف مطلقا
ايضا ضرورة احتياج المركب الى الجزء والوصف الى الموضوع والتميز
الى التميز ولذا قالوا ان الباري تعالى ليس بحسم ولا بعرص ولا بتميز فان
كلها منها لا يحتاج الى غيرهما في الوجود بل لائق في شرح المواقف في
مباحث التوليد لا يمتنع وقوع الفعل المتولد منه تعالى والاحتياج الى السبب
المولد ليدبر على امتناع وجوده لعارض بدون محالها اذ قلنا انما يلزم
احتياجه في إيجاد العراض الى إيجاد الجواهر والتحصيل انه لا محذور لان

الاهتمام في الحقيقة راجع الى فعل المتولد والوض انتهى فما يتقدمه انه
لا توقف لواحد من الاشياء على الآخر ولا لزوم عقليا بينهما ليس بجلي الدالة
ادردا اكثر في صورة الكل ظهورا انه لا يلتبس على العقل بل العقل يميزه
يستثنى منه بعض الاشياء كما قيل قوله تعالى والله على كل شيء قدير ضرورة
ان له قدرة له تعالى على المستحيلات **قوله** يستلزم تعلوها باعدام السواد
لان ايجاد احد الطرفين يستلزم اعدام الآخر عقلا فان العقل لم يجوز
وجودهما معا في محل واحد وهذا ليس ذلك بل في محض والله لكان
العقل ما لم يلاحظ وقوع احد في الخارج بدون الآخر لم يجزم
بامتناع اجتماعهما وليس كذلك بل العقل ولو خلى نفسه جزم بامتناع
اجتماع السواد والبياض في زمان واحد في محل واحد بداهة وان
لم ينظر الى حال الخارج من غير شرط فيكون قدما وهذا القسم هو صفات
الباري تعالى **قوله** وذلك انما ينتظم آية لا دخل فيها هو المقصود غنى
بيان كيفية استناد الاشياء اليه بل هو ابتداء مطلقا او بوسط مؤثرا او
غير مؤثرا فان حاصله ان بعضها مستند اليه تعالى بلا وسط كصفات تعالى
وبعضها بوساطة متعاقبة غير مؤثرة في الابد بآفاقا ما ذكره استطرادا
بناء على مذهبه كما يشير اليه فلا يرد ان القول به بدية الحركة يستلزم
قدم المتحرك وقدم ما سوى الله وصفاته ليس بحق عند ابن السكيت فكيف

هم

64
يصح قول الله تعالى الحق عندي انه آية اذ قد حذرني بيان ما هو الحق
عنده من ذكر شئ بطريق الاستطراد على مذهب الغير **قوله** انما ما ذكرنا
انه كالميتى آية فله معنى لمعنا بآية بذهبه **قوله** معنى على مذهبهم لا على مذهب
حق بنا في كونه الحق عنده **قوله** والسمية آية موطوف على مسدة المتن
قوله افادة النظراي الصحيح وكذا فيما سياتي **قوله** وبانه لا طريق الى العلم
سوى الحس قال استاذنا استاذ قدس سره هم قوم يعبدون صنما يسمى
مومسات ويدعون احكاما تعبدية قلت لعلمهم ظانون في تلك الاحكام
ايضا والله فظاهر ان الاحكام ليست بمحموسة ولا طريق للعلم عندهم الله
الحس العلم الا ان يقال ان المراد انه لا طريق فيما سوى الاحكام
التعبدية سوى الحس والله يعلم **قوله** يدعون النظر بالتأسيخ اما بالنظر
الى قيل ان افادة النظر للنظر متفق عليها عند الكل واما بالنقل لان لهم
احكاما تعبدية **قوله** انكر افادته العلم في آيات اى مطلقا اعني
لشئ من النظر الصحيح بغير العلم فيها كى يادى عليه المحر في قوله بل انما
يؤخذ فيها بالاعتق والخرى ونحن ندعى الكلية اى كل نظر صحيح مفيد للعلم
النس عليه في المواقف ومن لم يفهم رد دبر احتمالات من غير طائل
قوله لم يقرر شئ منها اى من تلك الدلالة الصحيحة بحسب المادة والصورة
سالمات هره انه لم يقولوا برحمان واحد من تلك الدلالة على الآخر اصله

كما هو حكم المعارضين فيبزم ان لا يكون هو بية منظونية البها فاذا
لم يكن اقرب الاشياء منظونا فكيف با بعداء فيبزمهم ان لا يحصل
النظر البها في الدلائل مع انهم يقولون **قوله** فلم انهم اى الرتاب
تلك الدلة والدلتا والصحة عاجزون آه فاذا لم بقدر تلك الدلتا
مع صحتها مادة وصورة اليقين ارتفع الوثوق عنها في سهل الاشياء
فالدولى ان يرتفع الوثوق من النظر الصحيح في اروق النظريات
قوله لان كثرة الاختلاف لا تدل آه منع لقوله انهم عاجزون منع ما
انبت هو به اعني قوله لم يقرر شئ من تلك الدلة سالما عن المعارضة
لجواز ان يكون بعض تلك الدلة صحيحا سالما عن المعارضة والمناقضة
في حد ذاته وانما يتوهم القبح فيها من عسمة تميزه من الدلة الباقية
الفاسدة مادة او صورة واما تميزه عن غيره ولو بعد مزيد كلفة فقد حصل
له العلم القطعي من شبهة فبحر الكل عن المرفة حتى صاحب النظر الصحيح ممنوع
لجواز ان حصل له العلم لصحة نظره مع عدم تلبسه عنده بالفاسد نعم ان تميز
النظر الصحيح عن غيره شكل جدا ولذا خفي على بعض العقلاء فيكون ذلك
شكل في الدلائل وله نزاع فيه وبما قرنا ظهرا ونفعا ما توهم له لما
راى الناظر انه خلت كثير من العقلاء وعرض في فكرهم خطأ مع فرط
مبالغتهم في التفتيش واعتقادهم بصحة افكارهم جوز عن نفسه مثل هذا الخطأ

وتزد

وتزد في حاله يحصل اليقين أصلا وان صح نظره فانه اذا قطع بان
مقتوع الخطأ منهم انما هو لعدم صحة نظريهم وان نظري هذا صحيح قطعا لم
يجوز ان نفسه الخطأ أصلا واما احتمال ان كان نظره هذا غير صحيح البها مثل
انظارهم الفاسدة والجزم بصحة لم يكن الا جملة محصاة مثل خرمهم لصحة انظارهم
فمضمحل فيما اذا تميز عنده الصحيح من الفاسد جدا كما اذا كان مادة الصحيح
به بيات اولية واليه على الشكل الدول مثله التشكيك فيه لم يتصور الا ممن
التبس عليه البديهي وفيما اذا لم يتميز عنده غير مفر من الكلام في الصحيح اليقيني
الصحة بحيث لا يحتمل عدمها حاد وله **قوله** فله بزم آه لانه بمشبه الدلتا
يجوز ان يحفظ العلم بالسهل الحكمة ومصلحة العلم بالصعب قال
ثاني ولا يخطون شئ من علمه البهاش في توهم ان عدم الحصول ادراك
السهل بعد التوجه والاستدلال والمعارضة لا يخفى انه بدل على عدم
حصول ادراك البعد مع كثرة شبه المعارضين ومناقضات العقلاء ليس
بشئ لجواز ان يوفقا الدلتا شبه عويقة كثيرة دون شبهة واحدة ضعيفة
ولابا في ذلك سهولة الدراك فان المراد بها هو قلة الشبهات وضعفها
كما ان الصعوبة بكثرة الشبهات وقوتها لانه يحصل باذن توجه كيف انضم
القائل لعدم حصوله كيف يقول ان القرب من الدرك يستلزم السهولة
بهذا المعنى فبلى هو الاتفاق **قوله** الذي هو الامام المعصوم فيه اشارة

الى ان مرادهم ان معرفته لا تحصل بغير العلم بدون العلم واما العلم فلكونه
الصحة مقصورة عليه من سائر الناس لم يكن كثره اقل منهم لعدم عصمتهم من
الخطا، وليدل على عدم افادة نظر الامام المعصوم وكذا احتياج سائر الناس
الى العلم الصنف فرجتهم ولذا لم يعصوا كثيرا الذي يل على احتياج الامام الذي هو
لكل عقلة وقوة شكيمة صار معصوما عن الخطا مطلقا فلا بد وما قيل العلم عرفة
تعالى بنظر فافاد النظر او بعلم وكذا استدل وقد يتقرب بانه ينتهي السلسلة
الى النبي وهو يعلم الاشياء بالوحى لا بالنظر ولا يبعد ان يرعوا هو لا في كل
امام معصوم عندهم ان عوفا بالمكاشفة والعلم الفوري لا بالنظر **قوله** مستدلين
بان آه لعلمهم لم يقولوا باستقلالهم في هذا الاستدلال بل زعموا اعانة العلم
في الجملة قسما ايضا فلا بد ان القول بان معرفته تعالى لا تحصل بدون العلم
في قوة ان يقال انه تعالى بحيث لا بد في معرفته من معلم والاستدلال عليه
استدلال في المعارف الالهية فيكون النظر فيها مفيدا في الجملة والاعتذار
بانه الزامى لا يلزمه عبارة اعني ذهب الاسما عليه مستدلين بان آه
كما يخفى **قوله** وهذا ما يدل على انه الاول فلي مران كثره الاختلاف لا يدل
على عدم حصول العلم غاية الامر انه يتعسر تميز الصحيح عن غيره واما لما لنا
فقد احتج الناس اما بالتفسير ثم دفع عنه بهم واما بالمتن فممنوع
والجواب بان احتياج الكل ممنوع واحيانا البعض مسلم ولا يفيد ليس كما ينبغي

فان الاحتياج بمعنى التعسر ثابت في الكل وبمعنى المتن ممنوع مطلق
قوله لو كان دليلا دعوى انه ادلة الاحتياج الى العلم قوته لم تعادها
ما يدل على خلافه فليدبر في حصول العلم بخلاف الاختلاف في معرفته فانها
قد ثبتت فيها الدلالة والمناقضات ولم يتقرر شيء منها سائلا
المعارضته دعوى من غير مبينة **قوله** كفى لصاحب الشريعة آه واما انه لا بد
في النجاة من نائب لصاحب الشريعة يعلم ما في القرآن والله حكيم معصوما
عن الخطا حتى لو لم يات هذا العلم من ذلك النائب وان كان ما خذ من
الآيات والحداديت ابتداء اخذ المطابق للواقع لم يكف في النجاة
فكل **قوله** واستدل القوم عليه اى على ان له صانعا قديما واما انه لم يزل
قوله لزم بين القديم لانه الوجود الغير مسبوق بالعدم والازوال داما كونه
لا يزال فترك الاستدلال عليه اما لكونه لازما للقدم ايضا باء على ما قالوا ان
ما ثبت قدمه امتنع عدمه لكنه غير صحيح على ما سيصرح به السلك واما لكونه مستقارا
كما يحق به بقريب اعني قوله مستقرا عدمه آه وهو الظاهر **قوله** لان القديم آه
صورة هذا الدليل هو انه اذا كان ممكنا كان فيه تأثير لم يكن قديما لان القديم
يما في التأشير اذا لم يكن قديما كان جادما ينتج اذا كان ممكنا كان حادما
وهو المطلوب ولا يخفى ان تلك الصغرى انما ثبت عندهم اذا ثبت قولنا اذا
كان ممكنا كان حادما لان علته الاحتياج عندهم هو الحدوث او الوجود

مع حدوث شرط او شرط او هذا عين المطلوب فقد توقف مقدمته الدليل
على النتيجة فالحق ان علته الله تعالى هو الله مكانه فاما ان كان قدما فيكون
الى التأثير قطعي فلهذا فيه التأثير على التحقيق ولعله قيد بقوله عندهم للذهب
الى ضعفه وعدم ارتقائه به واذا كان كل ممكن محتاجا فلا بد من الانتهاء الى المطلوب
والتدور والتسلسل **قوله** فيحتاج الى محدث فاما ان يدور او يتسلسل الى
محدث واجب والله لا يخلو باطلاق فتبين الثالث وفيه إشارة الى انه يمكن إثبات
وجوده تعالى ابتداء مع قطع النظر عن ثبوت قدمه تعالى بما ذكر من دليلهم والله
فقد كان يمكن ان يقول بعد قوله فيكون حادثا وقد مر بالبرهان انه قديم **قوله**
الذات علة تامة لوجوده أي باعتبار ثبوت نسبة للذات فانه كما ان الشيء يعتبر
الوجود في نفسه هكذا مقتضا الى العلة كذلك يصير باعتبار الوجود وغيره وهذا
كما قال الحكمي والفاطون بزيادة الوجود في الممكنات بان تأثير الفاعل هنا
انما هو في القواف المهمة بالوجود فلا بد من شرح التجربة بان الوجود ليس مما
له عين خارجي فكيف يصح وصفه بكونه ممكن الوجود معللا بالغير وقال بعض
المحققين ان المكون الى العلة هو الله مكانه فالقواف شيء بامرا اذا كان
ممكنا وكان ذلك الشيء بحيث يجوز ان يتوقف بذلك الامر ويجوز ان
لا يتوقف به لم يكن هناك بد من علة تجعل ذلك الشيء متصفا به كزبد الماء
ان يتوقف بالوجود وان لا يتوقف احتياج الى علة تجعله متصفا بالوجود واما اذا

الممكن

لم يكن الالتفاف ممكنا بل واجبا او متصفا فلا حاجة الى علة فان الالتفاف
الارضية بالزوجة لما كان واجبا ولم يجوز ان لا يتوقف بها لم يكن هناك
حاجة لذات الواجب تعالى لما وجب الالتفاف بالوجود ولم يجوز ان لا يتوقف
به لم يكن هناك علة بها يصير متصفا بالوجود فان شأن العلة ان تشرح
لغير الطرفين المتساويين على الآخر فان لم يكن هناك طرفان متساويان
فان حاجة الى علة ترجعها وما يقال ان الواجب يقتضي ذاته وجوده فمفعله
ان ذاته بحيث لا يجوز ان لا يتوقف بالوجود دلالة ان هناك اقتضا وتاثيرا
انتهى وقد يدعى بان الالتفاف نسبة ونسبة محتاجة الى الطرفين والمحتاجة
الى الغير يكون ممكنا لذاته فكيف يكون واجبا والقول بان الممكن ما يحتاج
في وجوده المعنى الى الغير لنسبة ليست من الامور العينية فففيه ما فيه كيف وعلى
هذا فالواجب ما لا يحتاج في وجوده المعنى الى الغير فلهذا يكون النسبة واجبا ايضا
والحل ان الله مكانه واخويه لكونها من كينفيات النسبة انما يتوقف بها الذات
باعتبار نسبة الوجود اليها واما نفس النسب فلهذا يحتاج في الالتفاف بها الى نسب
آخر بل انما تعرض هي اياها اوله وبالذات وتغيرها بالواسطة وبالمعرض فان
اذا وجوده ذلك الالتفاف له واجب بذاته فهو باطل بالفروقة
احتاجة الى الطرفين وان اراد وجوده بالغير اي بذاته تعالى فانه بالنظر الى
الذاته تعالى لا يمكن عدم ذلك الالتفاف وان امكن بالنظر الى نفسه

67

مع قطع النظر عن الطرفين فسلم لكن الوجوب بالنظر الى الغير لا يعلى مستقاه
 عن العلة والله يستغنى كل ممكن موجود عن العلة قبل الحق ان من شأن
 ان ماهية من حيث لا يشعور به اذ لا معنى لكن أهمية تعالى عن وجوده. لاداة
 تعالى بذاته من شأن الله تبارك وتعالى بجلد المحكمات فان آثارها ترتب
 على وجودها فذا ان تعالى اذا فرض من شأنه ان وجوده لكان هو بذاته من شأنه
 قوى الله تعالى ردا عنها وهو الوجود الواجب فيكون ذاته عين وجوده وقد فرض غيره
 اقول ان الحكماء لما لم يقولوا ان وجوده تعالى زائد عليه اثر منه فوجوده عندهم
 مبدا لجميع آثاره اذ ليس اثر عالم بترتب على وجوده حينئذ واما المتكلمون القائلون
 بكون وجوده تعالى اثر منه تعالى فله يمكنهم القول بما ذكره الا انهم ان يكون الوجود
 مبدا للوجود الذي هو من جملة آثاره حينئذ فيبدو راد يتسلل بل الوجود عندهم
 مبدا لغير الوجود من آثاره وعلى ابي تقدير فالوجود خارج عن آثاره التي الوجود
 مبدا لها اما لانه ليس من آثاره اصله واما لانه وان كان من آثاره لكنه ليست
 من التي تترتب من الوجود فالنزاع في عينية الوجود وغيره في قول حقيقته
 الى ان ما عدا الوجود هل هو مترتب على نفس الذات او على معنى زائد على الذات
 فمعنى كون المهمة عين وجوده اذ لا معنى تعالى بذاته من شأنه لاما عدا الوجود ومعنى
 كونه غيره انه لغيره اعني للمعنى الزاير القاييم به من شأنه لاما عدا الوجود ولا شك
 ان بذاته نزاع حقيقته لا غير عليه غاية الامر ان كل اثر من آثاره تعالى

ما عدا

68
 عدا الوجود على الاول لا على الثاني بل الوجود ايضا من آثاره عليه فذات
 ان القول بانه بذاته من شأنه الوجود لا يستدعي كونه ذاته عين وجوده لانه
 لا يستلزم كونه بذاته من شأنه لاما عدا الوجود كما هو المعنى بالعينية والعلل فانها
 من قوهم ان النزاع في ان الله تبارك وتعالى هل ترتب على الذات اذ على
 معنى زائد عليه ولا شك ان زيادة المعنى يستلزم ترتبه على الذات
 قطعاً فلا يكون للنزاع معنى بعد والحق ان حقيقة النزاع انما هو في عدا
 الوجود الا ان مطلق الله تبارك وتعالى من غير انما عدا الوجود على تقدير العينية لا على
 تقدير العينية والاصل ان كل ما ترتب على نفس بذاته تعالى عند الحكماء فيقول المتكلم
 بانه مترتب على معنى زائد وكل ما ترتبه على معنى زائد عند المتكلم فيقول الحكماء هو مترتب
 على نفس الذات فلا شك ان ذلك المعنى الزاير خارج عن محل النزاع
 فالوجود عند الكل عبارة عما هو مبدا لما عدا الوجود الا ان جميع الحكماء راعوا
 الوجود عند الحكماء فيصدق على الوجود عندهم ايضا على انه مبدا لجميع آثاره
 خلافاً للمتكلمين فان من جملة آثاره نفس الوجود فلا يصدق عليه ما ذكره عندهم **فله**
 كونه عين وجوده لا يخفى ان مجرد العينية انما يكفي في الوجوب لو لم يصح كون
 الذات بنفسها اثر لغيرها كما يقول النظار اذهب الى العينية في المحكمات ان ذات
 المحكمات التي هي عين الوجود ذات نفسها آثارها الفاعل مرتبة عليه ودون
 انبائه خراط القناديل المشهور من ذهب القدماء وعليه كحق السراج في جوهره

مسح التجريد ان اثر الفاعل هو المهيبة لكون الماهية موجودة ولذا كون
المهيبة تلك الماهية بل انما بها من لوازم جعل المهيبة لم يكن جال الى جعل
آخر ولو كان هذه الطائفة من اشكال على عينية الوجود في الملكات كما
يشترط تخصيصهم القول بزيادة في الملكات مع العينية في الواجب بالحكماء
كان الاشكال عليهم اظهارها لا منهم مع اعترافهم بالعينية في الممكن كيف يمكن
القول بان حقيقة الوجود هي العينية فلا بد من اعتبار قيد بذاته ولذا قيد به
فيما سياتي من قوله وهو في الواجب ذاته بذاته لانه تركه هو ما لان عدم
احتياجه الى الغير متفق عليه عند الجميع مفرغ عنه عما الخلف فيما بينهم في ان
وجوده اثر الذات ادعيها ومن هذا ظهر لنا دما قيل في رد ما قال المتكلمون
من العينية في الملكات انه ينافي الوجود لان وجوب الوجود هو كونه
عين الذات **قوله** داما يخص في الملكات بالاصافة آه فيكون يخص
وجودات الملكات وامتيازها فيما بينها بمجرد الاصافة الى الغير اعني المهيبات
كوجوده ووجوده في الحقيقة **قوله** فيكون تخصيصه اي امتياز من
سائر الوجودات بسبب اصافته الى الغير على خلاف سائر الوجودات لعدم
عوضه الغير مثلهما واما عن الموجودات فهو مما زب نفسه لا بما رعدى وعلى هذا
مخصصه ومميزه عن الوجودات الخاصة امر عدمى خارج عن حقيقة كى ان
مميز بعضها عن آخر هو الاصافة الى محلها الخارجية عن الحقيقة فيكون الكل متفقا

في حقيقة الوجود مما زاد بعضها عن بعض بما مر انا في او عدم اصافى والتحقيق
انه تعالى بذاته مما زاد عن جميع ما عداه غير متراكب لشي في الحقيقة والوجود مطلق
انما هو امر عاضى خارج عن ذاته والاشتراد في العارض لا يستدعي الاتفاق
في الحقيقة فلهذا ان ياول كذا انه بان المراد ان علامة امتيازها عن غيره
معدنا بسبب الاصافة والكمال امتيازها في نفسه بذاته او يقال تخصيصه
بذاته لاني في تخصيصه بسبب الاصافة ايضا وفيه وهو آه اي الوجود الخاص
الذي هو عبارة عن مبداء انتزاع ذلك المفهوم الكلي في الواجب ذاته
بذاته لا بتأثير امر آخر في الملكات ليس بذاتها بل انما هو اثر الفاعل واما انه
نفس ذات الملكات ايضا او زائد عليها فلا يتقاربان بل هما قطعا
بل كلاهما محتمل عندنا ذوق المتقطن بآلة الطرفين مكنت عنه السعة في الفاعل
اما اذا كان الوجود نفس المهيبة فكان هو اثر الفاعل نفسه اي كان نفسه
تابع الفاعل مترتبا عليه وان كان زائدا فكان ذلك اثره باعتبار شئوته
للمهيبة والاتصاف الماهية به ثم ان تأثير الفاعل فيه اما ابتداء ان قلنا بان
المهيبة ليست بمجولة كى هو راي الشيخ والمتأخرين من الحكماء فانهم قالوا بان
اثره هو الاتصاف بالمهيبة بالوجود ولذا المهيبة نفسها ولا كون المهيبة مهيبة واما
بتوسط جعل المهيبة ان قلنا بمجوليتها بمعنى ان اثر الفاعل هو المهيبة اوله
بالبذات وكون المهيبة موجودا وكذا كونه هي من لوازم جعل المهيبة كى

ذهب اليه قدما ثم قال الساج في حواشي شرح التجريد من يقول بان
اثر الفاعل هو المهيبة نفسها يقول كونها موجودة مستغن عن التأثير
الجديد اي بعد التأثير في المهيبة وان كان مجعولا على انه لازم لما هو مجعول
اولا وبالذات كما في كونه هو فان الموعود لما كان مسلوبا عن نفسه
فالحال جعل الشمس مشم اذا لم يوجد لم يكن مشم اذ مراد الشيخ
من قوله ما جعل الفاعل الشمس مشم انه لم يتعلق بالجل به بالذات فكونه
هو مستغن عن تأثير جديد انتهى ومن العجب ما توهم من انه ان اراد بان
الفاعل ذات الممكن كما هو مذهب البعض نزم ان يكون مبدءا لا متزعا
نفس الذات فلم يبق فرق بين الواجب والممكن فيما ذكر وان اراد
وجوده كما هو مذهب بعض آخر نزم ان يكون نفس الوجود مبدءا لا متزعا
الوجود اذا لا بأس بكون الوجود الخاص مبدءا لا متزعا مفهوم الوجود
الكللي البديهي التقصور كما في البار يتعالى بعينه واليهما ضمير هو راجع الى ما هو
المراد من لفظ الوجود في الكلام انما هو في الوجود فالترديد بين الذات
فالوجود محال معنى له والعجب منه ما اجيب عنه بان المراد بالذات من
حيث هو اثر الفاعل اي من حيث ان له فاعلا مبدءا لا متزعا الوجود
ولا يخفى ان الواجب ليس كذلك **قوله** يكون ذاته بذاته مبدءا آه هذا
انما يتم اذا كان الوجود عبارة عن مبدءا لا اثر في الجملة فاذا ترتب

اثره

اثره على الذات انتزع العقل من نفس ذاته ذلك المفهوم الكللي البديهي
واما اذا كان الوجود مبدءا لا اثر الوجود من الدثار فحالم يترتب اثر
اخر من الوجود على الذات كيف ينتزع منه بذاته مفهوم الوجود بل
مبدءا لا متزعا هو المعنى الازلي الذي ترتب عليه غير الوجود من الدثار
كما لا يخفى **قوله** لان الديجا ذرع الوجود الفرعية انما سلمت في ايجاد الشيء
غيره واما في ايجاده نفسه فمستغنى بل الواجب هناك مجرد الوجود **قوله** فكونه
ذاته آه متفرع على قوله استدلوا على بطلان هذا المذهب يعني ان على مذهب
العلية وان كان تعالى بذاته مبدءا لا متزعا ذلك المفهوم ايضا لكنه
ليس من طريق كونه متما لا غير الوجود كما يقول الحكم بل بطريق كونه متما وعلته
لوجوده في كان عليه الشيء للوجود باطله عندهم بالدليل فكيف يقولون
انه مبدءا لا متزعا بهذا الطريق كما المستكبرين فظهر منه ان مع الاتفاق
على انه تعالى بذاته مبدءا لا متزعا ذلك المفهوم المتزعا في انه
بطريق كونه علة لا عدا الوجود او للوجود نفسه الدول مذهب الحكم والثاني
بمذهب المتكلم ومن هذا ظهر ان من قال ان استدلالهم بهذا الوجه لا يكون
دالا على انه لا يترجم على المتكلمين القول بعينه الوجود وعائنه ان استدلال
غفل عن هذا اللزوم فتوهم انه غير ما ذهب اليه نفسه فاستدل على بطلانه
فقد غفل عن نفس عبارة الساج حيث فرع على استدلالهم المذكور هذا

77

القول مقيدا بقوله بذلك الطريق فانه صريح فيما قررنا وبين انه لا دور
 عليه لما اورد **قوله** للدلالة العقلية آه استدلال بعمومها تام على بديهيا
 قطعا واما على نذهب الواقعية والاشفاقية القليل بان العام ظني وفيه دور
 فقد برهن ابراه قريشة دالة على بقاء عمومها كالدلالة العقلية القطعية المكونة
 في الكتب المبسوطة وكونها اداة مستعدة ليدل في ان يتم بعد ظاهرها ايضا ما يجليها
 من الدلالة العقلية في التوضيح حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم
 الدليل وعند الشافعية كل عام يحتمل التحصيل الا ان ثبت برليل انه غير
 مخصوص بقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وانه ما في السموات والارض
 فان قلت قطعية تلك الدلالة موقوفة على ثبات كونها كلام الله وكون
 اللفظ كلام الله لا معنى له الا انه مخلوقة تعالى من غير دخل لكسب احسن
 العبادة كما صرح به المحقق التفتازاني في شرح العقيدة فقد توقف الدليل
 على المدعى قلت انه انما توقف على كونه مخلوقة تعالى لا على كون كل شئ
 مخلوقة تعالى والمدعى هو الثاني لا الاول **قوله** خالق كل شئ قال القافي
 البيهقي الشئ في الاصل مصدر يطلق بمعنى شأنا تارة وجنسها يتبادل
 الباري تعالى قل اي شئ اكبر شهادة قل الله وبمعنى شئ اخرى وعليه
 قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير الله خالق كل شئ فلما على عمومها والمعتزلة
 لما قالوا بالشئ ما يصح ان يوجد او ما يصح ان يعلم نزههم التحصيل بالممكن في

الافضل

الموضوعين برليل العقل انتهى وعلى هذا استعمال بمعنى اعم منها كما في
 قوله تعالى كل شئ ما لك الله وجه من انشاء عاقل في الاستعمال لا من
 الحقيقة فاحتماله معها مع قيام الحقيقة لا عبرة به واما حمله على معنى الشئ
 في يخص النظم بآداب المشية ويخرج كونه ذلك والدرضين وهذا باطل
 لم يقبل به احد فله يحتمل النظم الا معنى المشي **قوله** قال امام الحرمين اه لو لم تأت
 الا يقيد المتك من ان انوار الخلقية فيه تعالى مما اتفق عليها السلف وانه
 اسلمين دفعا لمعنى ان يستبعد من انه لو كان كذلك لم يخالف فيه اكثر
 المعتزلة **قوله** فان الحوادث آه انما هو انه تفرج اي اذا علم بالتعلق
 السلف ان الخلق هو الله علم ان الحوادث كلها بقدره الله البتة من
 غير فرق لا لتقليل لان حدوث الكل بقدرته من غير فرق بين مقدور
 العبد وبغيره عين المتنازع فيه فذكره في صدره لتقليل ليس بذاك بل كان
 يستدل ان يذكر ما يدل عليه من العقل او العقل **قوله** وقال حجة الاسلام
 بيان لمسئلة خلق الافعال المستقرة على ان لا خالق سواه مع انتفاء الخبر
 براهمة خلقها تارة او استيانا فيه بعد ذكر عموم خلقه استأنف بذكر المسئلة
 المتعلقة به مع وجوه الاختلاف وعطفه على قال الاول ليس بهذا الحسن في
 جزالة المعنى **قوله** وكون العبد آه بل مطلق الحيوانات والتحصيل بالكمال
 النائية بغير احواله **قوله** بمجموع القدرتين في شرح المواقف وهو جوز

71

اجتماع المؤثرين على اثر واحد انتهى وذلك لان تعلق قدرة الله تعالى
بالشيء مؤثر تام في وجوده لا يمكن تعلقه عنه اهله فاما ان يقول بان قدرة
العبد ايضا مؤثر تام كما هو المشهور فزودم الاجتماع ظاهرا وباطنا مؤثر
ناقص لكن ان انضمت اليه قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثرا في الفعل على
ان كلاهما جزء المؤثر او صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط جزء المؤثر
او صارت قدرة العبد مستقلة بتوسط هذه الدعاءة على قرره البعض وعيا
هذا يلزم الاجتماع ايضا فان معنى تمامية المؤثر انما هو ان الاثر لا يمكن تعلقه
عنه بل بمجرد وجوده يحقق الاثر من غير توقف على اخذ ذلك ان رفع
هذا المعنى عن تعلق قدرته ليس في خبر قدرته فان تعلق قدرته
عنه مستلزم بالذات فاذا فرض ان قدرة العبد جزء المؤثر او مستقلة بتوسط
تلك الدعاءة فقد تحقق مؤثر تام آخر اعني المجموع او نفس قدرة العبد بعد
الدعاءة نعم يمكن ان يقال ان قدرته تعالى وان كانت مستقلة في التأثير
لكن جرى عادة بان يكون هناك قدرة العبد ايضا لكن يؤل بهذا الى
مذهب الاشعري كما لا يخفى فان التأثير الحقيقي وان كان ناقصا لا يجتمع
استقلال تأثير قدرته تعالى مع عدم مجال لان نقول انهما لم يتبق مستقلا
والكانت كذلك في نفسها كما عرفت والتاثير العادي المرجع الى مجرد
الدوران هو المذهب الحق **قوله** لكن قدرة العبد آه فليزوم اجتماع

المؤثرين على اثر واحد **قوله** يكونه طاعة آه قال الفاضل الجاني رحمه الله
اي بان تجلده موصوفا بمثل كونه طاعة او معصية ولعل اراد به دفع
ما يورد من ان هذه الصفة امر اعتباري يلزم فعل العبد من موافقته لما امر
الله او مخالفتها فله وجه لجمله اثر القدرية وحاصل الدفع ان الامر الاعتباري
في الوجود الابطلي يكون اثرا فان القاص زهد بالعمى محتاج الى العلة قطعا
وان لم يكن له وجود في نفسه فمال **قوله** بل اراد ان قدرته آه لكن يلزم
عليه ما لم يلزم على الاستاد **قوله** من محب الحكماء والمعتزلة جميعا ان الله يوجب
للعبد آه هذا ليس بما هو المشهور من الفرق بين المذهبين ان خلق القدرة
والارادة عند المعتزلة بالاختيار وعند الفلاسفة بالاجاب الله ان يراى
بالاجاب ههنا المعنى الا ان كل صورة الاختيار ايضا بما توجب ان الى آخر
فانه اذا تحقق معا فقد تحقق تمام ما يجب في وجود المقدور وبعد حقيقة ليس
الا بالاجاب والاضطرار فلا يتوهم منافاته في شرح التجريد الجبريد يجب
الحكماء والمعتزلة الى انهما واقعة بقدرتهم على سبيل الاستقلال بل بالاجاب بل
بالاختيار فانه انما تقوم نفس القدرة من ذكر لا يراد بالط وبالنسبة الى
نفس القدرة انما هو الاختيار ولك ان تقول معا وكلامه رحمه الله انما هو ان
المقدور يجب تعلق القدرة والارادة الصادرتين انفسهما بالاجاب
وهذا ليس في الاختيار لان الوجوب بالاختيار لا ينافي في الاختيار بل يؤكد

وهذا الجواب حسن من الاول **قوله** فاعل للمواد كلها اي فاعل ابتداء
للموجودات كلها فان لم ادر به المحدث انما اتى على صدور الكل منه المعلوم
لا يتصف بالصدور عن البعيدة فلم انه تعالى علة قريبة بالنسبة الى الكل
قال استاذنا قدس سره في حاشيته شرح التسمية المعلوم
بالصدور من المتوسطة لكونه اثر في المتوسطة متصفة بالصدور عن البعيدة
لكونها اثر في المعلوم ان الشيء الواحد لا يتصف بالصدورين ولا يقوم
صدور واحد لصدورين فثبت ان الوصل اليه اثر المتوسطة دون
البعيدة في المعلوم منفعل البعيدة لكونها فاعلة له وليس صادرا عنها فلم يعمل
اثر في اليه انتهى على الاطلاق اي من غير نظر الى امر آخر يكون هو معلولا له
قوله فله يصح ان يكون علة الموجود آه واما ديدانه لا يصح ان يكون
علة الوجود بالآخرة الا ما هو آه تاديل من غير دلالة وقرينة يستلزم ذلك
اي بكونه تلحق فاعلا للمواد كلها اذ لا فرق بين ما اصاب الانسان من
المواد وغيرها بالاتفاق **قوله** لا تستلزم التأثير فان كان ما ذكره وتوحيها
لمطلق القدرة لم يكن صحيحا فانه غير مطرد وان كان فنوع منها صح ولم يضر
قوله واما عدم استحقاق آه وان اريد به عديمة لوضع الشارع كما يراد به
فيما يقع في عبارات الاشاعرة فانه انما وعد الثواب والعقاب على
ما يكون فباختيار الجواب ان الاختيار غير مختص بالخلق بل هو اعم منه ومنه

الكل

73 **الكل قوله** ان كلامه خطابي فانه ان اراد ان الفرد الشيء مطلقا
كل له فهو باطل فان اقيح القبايح منفرد بالقيمة وهي زيادة نقص له
وان اراد ان الفرد ذلك الشيء اعني الواجب في الوجوب ادنى فلا يخفى
ان يمنعه ايضا لا يري انه اذا مات مثلا واحد من شخصين لم يمت كل منهما اقص
مخرج الفقه لم ترد الاخر بالفرد كمال في الحقيقة نعم قد يحيل الوهم
الفرد الشيء في صفة كمال له ذريعة الى كونه صفة في غاية الكمالية حيث
ليس في وسع احد ان يبال تلك المرتبة ويمكن اختيار الشئ الثاني بان
الوجوب لكونه مستتبعا للمعبودية والخالقية والارزقية الى غير ذلك لكونه
معدن كل كمال كان الفرد قطعا فيه مستعدا للفرد فيها ذكر ذلك
انه كمال لا استناد شيء الى غير تعالى في الخلق اذ ازرق مثله نقص في حقه
تعالى عن ذلك علوا كبيرا لكن الكلام في كونه معدن كل كمال اذ لم يعم عليه
دليل قطعي وعلى هذا فتوجه الواجب يجب ان يكون آه محل شبهة ايضا **قوله**
مشكلا لا يخفى ان الدليل على انه تعالى متكلم هو اجماع الامة وتواتر النقل عن الائمة
عليه السلام مستلزم بالمتكلم بالدليل النقل ليس من دأب الفلاسفة فانظر بها انهم
لم يقولوا به ولذا قال في بحث الكلام موافقا لما يشير اليه شرح المراقف
له خلاف بين اهل الملل في كونه تعالى متكلما ولكن قد يقع منهم التمسك بالشبهة
ايضا وان لم يكن ذلك من وظائف الفلسفة كما قال ربه في اول

كتب النبي والشفا وان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى
اثباته الا من طريق الشهادة وتصديق خبر النبي وهو الذي للبدن عند السبع
وخبراته وشهوده معلومة لا تحتاج الى ان يتم وقد سلطت الشهادة الحق التي
اتانا بها سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله واصحابه على حال السعادة والشفا
التي يجب البدن انتهى فلا بعد في ان ثبت عندهم بالشهادة كونه تعالى مستك
ايضا كما اثبت رئيسهم الحشر وعلى الشرع اطلع على ذلك منهم فزاد قوله مستك
والله اعلم **قوله** وهذا في سائر الصفات كالحيوة والتكوين واما السمع والبصر
فارجع الى العلم عند الحكمي **قوله** يخالفون اي يخالف بعضهم بعضا فحذف المضاف
واوصل الضمير وحذف المفعول **قوله** ولا غير ذاته قال المحقق التقاربات
لا تمسك المعترضة بان في اثبات الصفات ابطال التوحيد لانها موجودة
مؤيزة لذات الله تعالى فيلزم قدم الغير وقد قدم القدر ما اشار اليه الجواب
بقوله وهي له وهو لا غيره يعني ان صفات الله ليست عين الذات ولا غير
الذات فلا يلزم قدم الغير وكثير القدر ما سيحكي هذا من السورة ايضا فلم
الى الغيرية التي ينفيها الله تعالى مساوية المتعدد والكثرة ليس باخص منه
على زعمه والله فكيف يلزم من نفى الصفات نفى العلم ولذا اورد المحقق التقاربات
عليه بان لقائل ان يمنع توقف التعدد والتكثير على التواتر بمعنى جواز
الانفكاك فاي رادة نذهب الله تعالى في مقابلة نذهب الجمهور انما هو بقاء

74 على زعم الله تعالى والله لا شك ان الغيرية بمعنى جواز الانفكاك **قوله**
في الواقع بمعنى التعدد وعدم العينية ونفى الصفات لما في ثبوت العلم
قوله ولما كان مبدءا لا يتكلم على ذاته كلمة على متعلقة بالذات
والمقصود الاصل في الاعتبار الاول هو المفيد اعني كونه مبدءا لا يتكلم
فلم يترك كلمة عليه اولا ونظما لمبدءا لانها لما كان اولي درسم عن ايهام
خلاف المقصود في بعض النسخ عين ذاته بدل على ذاته ولعله مخرب
فان عينية المبدء لذاته تعالى هي جهة العلمية لا العالمية كما لا يخفى **قوله**
من الاعتبار العقلية فعلمه عبارة عن التعلق المخصوص بين العالم
والعلوم وقدرته عن التمكن والارادة عن تخصيص احد المقدورين وهذا
في امور اعتبارية زائدة على ذاته يترتب عليها ثمراتها بالجملة من اثبات
لها تعلقات واصافات يترتب عليها الآثار بتوسطها اذ لا قائل بترتب ثمرة
على نفس الارادة مثلا التي هي صفة حقيقية قديمة ما لم يتعلق بالاشياء المعترضة
على حسب ظاهر كلامهم قد اکتفوا على هذه التعلقات والخصوبات ولم يتجهوا الى
اثبات صفات حقيقية هي ذات الاصافات والتعلقات ولا شك
انه مخالف لمذهب الحكماء والله شاعرة **قوله** لوزادت موجودات كما
او اعتبارات عقلية كغير زيد مثلا كانت ممكنة اي باعتبار وجودها الراجح
لا حياها في ذلك الوجود الى الموصوف قطعي ولذا قال السرخس يلزم احتياج

الواجب في كونه عالم قادرا لم يقل في وجود علمه وقدرته وهذا كما قالوا
في نفس غيرية وجوده تعالى مع انه من المقولات الثابتة على التحقيق ولا داعي
الى اثبات الاحتياج اليه في الوجود المحمولى بان يقال على تقدير كونها من
الموجودات العينية ان وجود العوض في نفسه هو وجوده في محله او هو موقوف
عليه حتى يرد عليها المنع الظاهر لكونها ان يكون بينهما تلذم محض **قوله** تلك العلة
اذا مات آه اى علة جميع صفاته تعالى اما ذاته او غيره فانما لازم على الاول ان
يصدر عن الواحد كثره ولا شك انه ان كان الترديد في علة صفة ما فلا يلزم
من كون علة ذاتها تعالى ان يكون هي مصدرا للكثير فيكون الشق الثاني على
نطق به العبارة هو ان يكون علة غيره واما كون علة بعضها غيره فمخرج عن
الشك في الله انه لا يمتنع في الوجود من استحالته فان كونه قضا بالذات مستلزما لغير
محال مطلق ولو في بعض الصفات كما لا يخفى وبما قررنا ظهر لك فاما قيل لا بد
من تقييد الغير المستند الى ذاته وغيره فانه ان خص بغير المستند تحت المحر ويقتضى
استند واسطة وعلى هذا فيبطل كون بعض الصفات علة لبعضها ايما فانه
ان اريد بتلك العلة علة صفة ما لم يصح ما ذكره في الشق الاول كما مر ان
اريد علة الجميع او الكثير وان لم يكن جميعا فالحكم مختلف قلنا بقاء احتمال ان
يكون واحدا موقفا بالغير سواء كان ذلك الغير مستندا الى ذاته صفة له او لا
قوله عن الواحد الحقيقي وليس الواحد الحقيقية صفة حاصلة له قائمة به

في

75
في نفس الله مردا لم يكن واحدا مطلقا بل كان له تعدد جهة من حيث الذات
واخرى من حيث الصفة بل ليس في نفس الله نفس ذات الواحد
ونفس عدم جزء منه ووصف **قوله** وهو تعالى واحد اه اى كيف
لا يلزم ذلك واما حاله تعالى واحد من جميع الوجوه فلو ادور حرف التعليل
بذل الواد لكان اظهر **قوله** ينفي القديم الممكن آه اى ينفي المحققون منهم
القديم الممكن فان المحققين من الشكليات والصوفية لم يقولوا بوجود صفاته
تعالى حتى يكون قديمة بل بانها اعتبارات عقلية محضة ونزاهة عنهم كل ممكن
حادث وغير المحققين يسمونه بالممكن الصادر بالاختيار فاذا انتفى القديم
الممكن فادنا عندهم ما مظنة ان يقولوا المحجوز هو الحدوث لثبته عرصتهم
فانه لا يلزم عليهم حيز استغناء ممكن عن المخرج واما اذا ثبت محكم قديم فليتناظر
القول بان علة الاحتياج هو الحدوث الذي يمنع احتياج ذلك للممكن القديم
الى مخرج خارج مع تسادي طرفيه بالذات وذلك انه مكابرة صريحة له
يقدم عليها من لا يشبه عليه الدليات فمن قال منهم يقدم صفاته تعالى فهو اما
ذلل عما قالوا ان علة الاحتياج هو الحدوث او امر على هذه المكابرة البينة
الفساد **قوله** اذ مع التسادي لا بد من مخرج بضرورة العقل يحزم اليه الصبيان
بل مطلق الحيوان الذي ان كفتي الميزان اذا تساوى ثباتهما وقيل ترجحت
احدهما على الاخرى بل مخرج من خارج لم يقبل من له ادنى تميز وعلم بطلانه

براعة وذا الوجوه وجوب الحادث لذاته لا طلب علته أصله ومنع ذلك
 مكابرة صريحة وقد صرح بذلك في شرح المواقف وغيره وشهد به الفطرة
 السليمة **قوله** كيف واقبيح هذه الصفات الى الموصوفين فتكون
 هي ممكنة متساوية الطرفين نظر الى الذات قطعا فيكون محتاجة الى مرجح
 خارج يبرهن العقل كمرسوا وكان ذلك المرجح هو الموصوف او غيره
قوله فالتقول بان آه فان له يقال بقدرة الصفات بل بانها اعتبارات
 محضه كما قاله المحققون او باحتياجها بان يخص قولهم المذكور بما عدا الصفات
 كما في شرح المقاصد حيث قال اسناد الصفات عند من ينتهائين الى بطريق
 اليجاب وقولهم علته الاحتياج هو الحدوث بمعنى ان يخص بما عدا الصفات
قوله وهي محتاجة الى الموصوف فينتادي الطرفين بالنظر الى ذاتها فتحتاج
 الى السبب المرجح براعة **قوله** لم يكن علته الاحتياج هو الحدوث اذ قد ثبت الاحتياج
 الى المرجح بضرورة العقل لتساوي الطرفين بالنسبة الى الذات والى الاحتياج
 الى الموصوف **قوله** هذا محال آه اى كون غير الواجب علته مقتضية لكونه تعالى
 مثله من غير افتقار من ذاته لاستزائه ان يكون تعالى ناقصا بالذات مستكمل
 بالغير محال لما سبق فقله عن ايم يتمه واما احتياج كونه تعالى الى علم زائد ماد
 عن ذاته الواجب اليجاب فله نقص فيه لان العلة الموجبة للمقتضية
 للصفات حيث هو الواجب فاقيل فيه ان الاستعانة قالوا بالاحتياج الواجب

في كونه

76 في كونه تعالى الى العلم الزايد وهكذا في سائر الصفات **وهم قوله** فلهذا كونه
 واحدا حقيقيا لا لقائه آه فتجوز ان يكون سطره فاعلية وتأثيره سلبا او اضافة
 هو خارج منه فيمتنع ان يكون المفعول واجبا بالنظر الى ذاته مع قطع النظر
 عن ذلك السبب لا متناع وجوب الشيء بدون تأثيره فاعله الممتنع بدون سطره
 كما انه يمتنع وجوب المفعول بالنظر الى القابل مع قطع النظر عن سائر سائر التأثير
 فحاقوا ان الفاعل يمكن بحسب المفعول بالنظر الى ذاته بان يكون مستقلا في تأثيره
 والقابل مما حيث انه قابل لا يمكن ان يحسب المفعول بالنظر اليه ضرورة احتياجه
 الى الفعل والتأثير فاذا كان الواحد الحقيقى فاعله وقابله معا لزم اجتماع مقتضيين
 اعنى المكان الوجوب بالغير وعدم المكان في سبب واحد من جهة واحدة لا يجرى
 محتملا فانه اذا فرض ان تأثيره سطره وط بامر خارج عنه اعنى السبب لا صافه
 موقوف عليه فقد امتنع ان يستقل هذا الفاعل بالتأثير فان معنى الاستعانة والتوقف
 عليه هو امتناع تأثيره بدون فكيف يتصور الاستقلال فان ارادوا ان كل
 فاعل يمكن استقلاده وجوب المفعول بالنظر الى ذاته فممتنع وان ارادوا ان يكون
 فلهذا يمتنع فيما نحن فيه وبما ذكرنا من ان ما قيل انه لا فائدة في اعتبار السبب
 والاصافات في دفعه فكون الشيء فاعله وقابله فان الفاعل مستلذا ان كان
 مجموع الذات والسبب او الضافه لزم ان يكون الممدوم فاعله للموجود وان
 كان هو الذات لسطر واحد بهما لزم اجتماع الفعل والمفعول في ذات الفاعل

فيكون الوجوب والامكان بالنسبة الى ذاتة مع احد هاتين الذاتتين
 دل على ان الوجوب والامكان بالنسبة الى ذات الفاعل والقابل بالنسبة
 الى ذاتة مع امر خارج عنه **قوله** لتضاف بسبب وادخالات لا يخفى ان
 الالتفات الى الشيء بالشيء وان كان عدما كالالتفات بالشيء الى الشيء كالتفات
 بالوجود الى بلذوقه فالتفات بالسبب والادخالات الكثرة لا يمكن ان
 يستلزم ذات السبب الابدع صدور الكثرة عنه فلهذا يتعدى الفاعل والادخالات
 لدن تحقيق بعده والحاصل انه قد اعتبر الالتفات بها لتكون هي جهات في العلة
 فيتعدى العلة لاجلها فنقول ان لم يكن ذلك الالتفات في نفس الامر بان
 لا يكون فيه النفس ذات العلة ولا يحصل السبب والادخالات في الزمن
 بعد حصول ذاتة مع السبب او المضاف اليه فيها فليكون في العلة تعدد في
 نفس الامر اصله لا يجب الذات ولا يجب الصفات مع كونه فاعلم للكثرة وقام
 وقا بلذوقه في نفس الامر فلهذا لا شك بالبقاء بعينه وان كان في نفس الامر وان كان
 استزاعيا بان يؤل الى كونه متصفا في نفس الامر بانه بحيث ينتزع منها السبب
 والادخالات كان تلك الالتفات اعني كونه بحيث ينتزع منه محتاجا الى العلة
 في نفس الامر قطعي فليكون الابدع صدور الكثرة وهذا ملخص ما ذكره في حواشي
 شرح البخاري من ان السبب يعتبر على وجهين الاول على وجه السبب المحض حيث
 لا يكون شيئا منضم الى العلة يتعدى العلة لاجله بل يصرفه ان يوجد ذات العلة

وينبغي

وينبغي غير ذلك حيث لا يعقل تعدد العلة والى ان يعتبره كتحقق لينضم
 الى العلة وله بهذا الاعتبار كونه من الوجود ولا يحصل الابدع صدور الكثرة فلهذا
 الصادر الاول لاجلها لان تحقيقا بعده فلي **قوله** يكونه فاعلم لموجبا آه ولا يترجم
 منه ان لا يكون عالما فان غاية الامر ان الاحتياج لا يوجب العلم لانه يجب
 عدم العلم حتى يترجم جهله عن بعض الاشياء تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلهذا يعلم بان
 على التعاير الاعتباري بين العلم والمعلوم وقد كلفناه في حواشي شرح العقيدة
 السنية فلهذا تسلسل **قوله** تلك الصفات باعتبار وجودها ارباطا بطلانها
 ما سبق من قوله على الثاني يترجم احتياج الواجب في كونه عالما وقادرا آه
 اذ لو كان الكلام في وجوده في نفسه يرد عليه انه يجوز ان يكون هذا موقوف
 على الوجود ارباطا بطلانها او مقارنا معه من غير توقف ولا يترجم من الاحتياج
 في الموقوف او المقارن الاحتياج في الموقوف عليه او المقارن معه كما لا يخفى
قوله غير مستورا لما تقرر عندهم من ان فعل المحتاج لكونه مسبوقا بالتقدم
 والاختيار لا يكون الاحادنا فيترجم حدوث صفاته ونقصه تعالى في الدال
 ولكن قد قدم فيه الذي بان المسبوقية الزمانية ممنوعة والزامية لا يفيد
 دالما لانه يستلزم تقدم ما يتوقف عليه الاختيار كالقدرة والارادة والعلم على
 الاختيار فيفيد واول تسلسل وفيه انه مع انه لا ينبغي الاختيار في جميع الصفات
 يجوز ان يكون وجوده في نفسه مقرا على وجودها ارباطا بطلانها باعتبار الاول

يكون علة لنفسها بالاعتبار الثاني بل يجوز بها، على قال المتكلمون من انه
لا يجب تقدم مرتبة الوجود على مرتبة الوجود كالموجب فان نفس ذاته
علة عند وجوده ان يكون نفس القدرة ونحوه علة لوجوده ولا يمتنع ان
يلزم من ذلك ان يكون تلك الصفات واجبة لذاتها فان لم نقل بان نفس
ذاتها علة تامة لوجوده بل بسبب محالها اي الباري تعالى **قوله** لتلقا عدة العقلية
اي القواعد التي حكم العقل بمبوتها وشمولها لجميع جزئياتها **قوله** لان القاعدة
القائمة بان كل شئ ممكن ما در عنه بالاختيار لا تشمل حقيقة وان عمت في
الظن فتعتمد على العقل المتكامل بل عليها عدم شمول وليتها اعني الحدوث اياها لكن
قال المحقق المتفكران في شرح العقائد نظام العلم ووجوده على الوجه الدقيق
الاصح دليل على كونها صانعة فاعلموا وكونها احدية انتهى وذلك ان صفاته
تعالى ايها على الوجه الدقيق الصالح فدل دليل القاعدة شامل لما وان لم يشملها
لما بينهما اي الحدوث الا انه قد يمنع دلالة يقال ان هذا النظام اوفق الوجود
الممكنه وكلها فلما سببه الكل اوجبا المبدأ الكمال من غير قصد واختيار ودليل
الضرورة بانه اذا كان موجبا لم يكن على الوجه الصالح غير مسمى **قوله** فالعقل
يخصص القاعدة لا يختصص الدليل كما يخصص الحكم بزيادة الوجود لخصوص
دليله من العجائب ما توهم انما يكون تخصيصا لوسم جريان دليل الزيادة
في الواجب تعالى ايضا وحكم بهذا الدليل بالزيادة في غير الواجب وخصص غير الواجب

لكن

7
لكنه محل تأمل فانه لو جري دليله فيه لم يمكن تخصيص الحكم بزيادة فانه تخصيص
لتقاعدة العقلية ولعله نشأ من توهم نقل التخصيص بالدليل فهو يقتضي
عمومه ابتداء والذمول عن عبارة الشرح حيث علقه بالحكم الذي هو عام يجب
الظاهر كالتقاعدة المذكورة فلا شك **قوله** الا الواجب الظاهر تركه فانه لم يلق
التخصيص بالحكم المستثنى منه والاي لم يخصص التخصيص بل انما يكون هو مستثنى
منه بعد التخصيص فهو مجاز باعتبار الدليل كما في قوله قتل قتيل اخاه اشارة
الى حذف من ذلك الحكم **قوله** نهى الحكماء نفى الصفات آه فلا الصفات
وله صفات في الخارج عندهم بل الذات وحدها يترتب عليها الا فانها رفقة متصف
بجميع صفات الكل يكون في المعنوية لهذا المعنى الا ان يادل بان مراده
انه تعالى حيث اذ حصل في الذهن يتزعم من الصفات ويجعل هو متصف
بها لكنه حذف الظاهر وهذا قال شار ونفى التصريح ومن لم يفهم وقع في حيز
بعض **قوله** استدلال القائلين آه قيل اثبات الغيرية باهنا ليست عين
الذات لا يعلم نهضا آخر غير نهضب الاستدلال انما يكون نهضا اخر لو
اثبت الغيرية بمعنى صحة الانفكاك وهذا مع عدم صحته في نفسه لا يعترف به
ما صواب هذا المذهب كما يظهر من قول الشارح الذي ان القدرة آه اقول
وقد عرفت ما يدفع هذا الكلام من السلك **قوله** مدلل بقيام آه قد منع ذلك
في الشارح بل الثابت فيه يتبين هو كونه عالما وحيا ونحوه لانه معتمد به من العلم

والحيوة **قوله** وايضا العالم من قام به العلم بالشئ لا بد ان يكون غيره وهو
المطلوب ههنا وانما انه موجود في نفسه او امر اعتباري فقد اختلفوا فيه ولم
يرجع شيئا منها في الدعوي ههنا **قوله** وليست مؤثرة عند الشئ فلقائل
ان يبدي العارق ويقول بانها ليست مؤثرة في الشئ هكذا قال البعض دون
الغائب وعلى المستدل نفية بالبرهان وان ذلك وبما قررنا ان رفع ما قيل من
عدم تأثير قدرتها عند الشئ لا يصلح مؤبدا في نفى القياس عند من لا يقول
اذ يكفي في مقابلة الاستدلال احتمال العارق سيما اذا ما يدرك القول مثل
الشئ **قوله** ليس معنى العلم آه كما كان المستدل مدعيان معنى المشتق ما قام
به الاخذ برئيل المشتهر في العربية منع ذلك فان كلام العرب مع انه ليس بحجة في
العقليات موهم محض ليس يقطع فيه بسند ما يتبادر من الفاظ سائر اللغات
كلفظ دانا وتوانا ومرادفاتهما فان ما يسبق منهما الى اذعان ارباب تلك
اللغات هو المعنى الدغم من ان يقول الشئ او لا فلو قلنا فليس المستدل بان معنى
دانا وتوانا ايعا من قام به دانا بنى وتوانا بنى مع انه ساقطة على السند كما
المنع عليه اظهر وروا منه على الدول اذ كان مع المستدل في الدول ما وهم
كلام العربية في الجملة وليس مع ههنا شئ صدد ولو ضعيفا **قوله** والمستدل القائلون
بانها لا تؤثر غيره بان نفى العينية برهنية حيث قالوا لو كان العلم والقدرة
مثل نفس الذات لكان العلم نفس القدرة وكان المفهوم من العلم والقدرة امر

واحد

والله

واحد انه ضروري البطلان وروى الموافق باننا ما يدل على تغير مفهوم
العلم والقدرة ومما يترتبها لذات على تغير حقيقتها ومما يترتبها لها المتنازع
فيه هو الثاني دون الاول ثم ان ثانيا قولهم برهنية اما باعتبار المعاني
اليه او بتاويل النفي بالقضية السالبة **قوله** واما الدليل على نفى البرهنية آه في
شرح الموافق استدلالهم بما ذكره يدل على ان ترجمهم هو ان الصفة مطلقا
ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة وقيل انهم ادعوا ذلك
في الصفة اللازمة بل القديمة بخلاف سواء الجسم مثله فانه غيره انتهى ويدل على
هذا القول تعريف المشتري للغيرين وبالجملتين استدل لهم المذكور وتعرفهم
تدافع لان الاول يقتضي العموم والثاني الخصوص فمن حل الاستدلال على
ظاهرة قال المراد بالتعريف جواز الافلاك من الطرفين اى صحة عدم كل
منها مع وجود الآخر واجاب عن نقض برده عليه كالباري والعالم بما اجاب
كما سيحكي مع ما عليه كما ان من تمسك بظاهر التعريف يتكلف بان ما ذكره
ليس باستدلال بل مجرد بيان مناسبة للمصطلح واجاب عما برده عليه كالكل
والجزء والصفة والموصوف بما سبق اليه الاشارة مع ما فيه والاشارة
اشارة الى الدول ذكر ذلك الدليل مع ما عليه وايضا الى القول الثاني نقول
التعريف المذكور مع ما يتعلق به **قوله** بان الصفة والموصوف ليسا بغيرين
اى بان الصفة ليس بغير الموصوف كما هو المدعى وكذا في الكل والجزء والاشارة

العكس فليس القصد الى اثباته نعم يترجم من تعريف الاشياء فيصح عند العقل
بناء على ذلك التعريف ان يقال ليس في الدار غير اجزاء زيدا او غير صفة
زيد ولا يترجم من تجويز العقل لدمر ان يجوز ذلك الامر في الوقت او اللقطة
ايضا فلا ورود لا قيل انه يترجم حينئذ ان يجوز الحصر في الدار كالثلثة مثلا
عند وجود اكثر كالثلثة مثلا لانه كما ان الجزء ليس غير الكل كذلك العكس
كما يدل عليه تعريف الاشياء الغير بل ما ذكر فيجوز نفى غير كل منهما عند وجود الآخر
قوله نفى غير المنفني من نوعه اي نفى شئ لم يبق من الحكم السابق السلب
اصل له صريحا ولا ضمنا ان كان من الابقاء او نفى شئ لم ينف عنه الحكم السابق
اصل على الحذف والايصال الحكم من المنفى والمآل واحد وهو احراز عن
الجزء والصفة فانها قد ابقيا من الحكم باقيا، الكل والموصوف فانه اذا سلب
عن الشئ عدم كونه في الدار بل اثبت له كونه فيها فقد اثبت ذلك للجزء
وصفته براهمة اذ لا يتصور ان يكون شئ في مكان ويكون جزءا او صفة
خارجا عن ذلك المكان فاصل في مكان آخر ضرورة امتناع الفكاك للجزء
عن الكل والصفة عن الموصوف لكن قد بقي فيه مثل المستغنى التي في الدار
فانها غير المنفني مطلقا نظورا لانه لا يترجم من كون زيدا في الدار كون المستغنى
فيها قراد لا خراجه **قوله** من نوعه يعني ليس المراد غير المنفني مطلقا حتى
يتبادل المستغنى بل الذي من نوعه ذلك الامر الذي اصنف اليه لفظ غير

في تلك

في تلك الامثلة اعني زيدا وشمسة رجال ولد شك ان الامثلة ليس من نوعه
ثم ان قوله من نوعه وان كان محرجا للصفات وبعض الاجزاء كما جزاء
زيد ايضا لكنه لما لم يخرج نحو آحاد الرجال فانها من نوع الرجال قطعا لم
يكف عليه بل ذكر معه قوله غير المبقى وحينئذ فالاشياء التي يصلح للمخرج
عن كل منها ان يرب اخراجها الى الاول او من لم ينفهم قال ان آحاد
شمسة الرجال من نوع الشمسة اعني الرجولية اذ لا بد ان يكون المراد
نفى ما عداه من نوعه كما ذكره السالك يترجم نفى الآحاد والى الجواب بان
نوع الشمسة ليس حقيقة الرجل فقط بل هي مع وصف الشمسية لان ما رتب
الاعداد ومتى لفظ بالنوع فليس الآحاد من نوعها مع انه لا يتم في مثل ذلك
ليس في الكون غير الى ليس بشئ فان المراد في الامثلة هو المعدودات
الصرفية لانه اعداد وقد عرفت ان التماثل ان ثبت فاما ثبت في
الاعداد دون المعدودات كيف والعدد امر اعتباري عند اهل الحق
فالافوز معه ايضا يكون كذلك فكيف يحكم عليه بانه في الدار مثلا **قوله**
والا اي وان لم يقيد لفظ الغير بل يترك على طرفة كما يقول الاشاعرة
زم آه واما السقييد بقيد يخرج الثوب مثلا فقط ويتناول الصفات
والاجزاء فلا يفيد لان مقصودهم هو نفى مطلق الغيرية عن الصفات
لا الغيرية الخاصة **قوله** غير بعضهم آه فيه انه يرد على اختاره من التوليف

انما اذا فرضنا مفارقين قديمين كانا متباينين بالفردية فان اجاب
بانه فرض محال فهو الجواب عن الاول كما ذكره **قوله** جازا تفكاهما في
الجزا ارا دبه تباينهما في الجزا بان لا يكون **جزا** هـ هما عين جزا لاخر ولا دخل
فيه ليدخل فيه الجزا والكل ولا يجوز ان يراد به على قياس الانفكاك
في العدم ان يجوز تجزأه هـ مع عدم تجزأه لاخر اذ لا يجوز عدم تجزأه
الجسمين المذكورين في حال الوجود وهو ظاهر ودل بان عدم لدن الوض
قد هما وما ثبت قدمه امتنع عدمه عند صاحب هذا التعريف **قوله** او عدم
زاده ليدخل صفاته الفعلية فاما غيره تعالى على ما سيجي والد لكل موجودين
من العالم جازا تفكاهما في الجزا ما غير المحل وعرضه فقط هـ واما فلجواز
ان لعدم الوض مع بقا محله فيبقى المحل متجزأ مع عدم تجزأ الوض لغنا به
قوله ليسا موجودين عند السكابين فلم يكونا غيرين لان الغيرية صفة وجودية
يتمتع قيامها باليس بموجود وعندهم على انفس عليه في شرح المرافف ولذا اخذوا
الموجودين في تعريف الغيرين ولو سلم كون الغيرية من الصفات النفسية
التي لا تنفك عن الموصوف في حالة العدم ايها كالجوهريه قلنا ان قدم
ما سوى الله وصفاته محال عندهم لما ثبت بالبرهان عندهم حدوثه والمحال
يجوز ان يستلزم المحال اعني انفكاك الغيرية عن ذينك الجسمين وان
لم يكن بهما علاقة عقلية على ما هو التحقيق من ان العلاقة ليس شرط في استلزام

المحال

81 المحال محال فعل اي تقدير قوله اذا فرضنا جسمين قديمين كانا متباينين
محل منع ومحاذيرنا ظاهر انه لو جعل قوله قديمين مفعولا ثانيا للعرض لا صفة
لجسمين اي اذا فرضنا لجسمين موجودين في الخارج انها قديمان كانا
متباينين بالفردية لعدم استراطا حدوث في الغيرية لم يجده نفعها
لبقا والمنع لشدان المحال يجوز ان يستلزم محاله **آخر قوله** فيمكن في
رفع هذا النقص المنع اي منع ثبوت مادة النقص اي مادة يصدق عليها
الموقف دون الموقف بمنع صدق الموقف عليها على تقدير القدم كما تفصيله
قوله عدم جواز وجود احد هـ آه فيه إشارة الى انه كان الظاهر في عبارة
المعترض يدل قوله مع انه لا يجوز آه لا يجوز وجود احد هـ مع عدم الاخر
لان السائق المتبادر في النفي ان يرجع الى القيد فقط مع ثبوت المقيد
قال الشيخ في دليل التعارض من حكم النفي اذا دخل على كلام فيه تقييد على
وجه ما ان يتوجه الى ذلك المقيد وان يقع له خصوصاً مثلاً اذا قيل
لم ياتك القوم اجمعون كان نفيهم لاجماع وهذا حاله سبيل الى اليك فيه
انتهى نعم قد يوجه الى المقيد فقط من غير اعتبار نفي القيد ولما كانت كافي قوله
تعالى ولم يهر و اعلى ما فعلوا و بهم يعلمون فذلك القول من هذا القبيل
لان الامتناع ان غير ايجاز انما هو عدم احد هـ لا قبل ان ما ثبت قدمه
امتنع عدمه فللتنبية على ذلك جعل السلك عدم الاخر قيداً في جزا النفي

فما ورد عليه ان الاول عدم احدهما مع وجود الآخر لان هذا من قولهم
 انه لا يجوز آه تاسس من قلة التدبير **قوله** يحدث المانع والكلام فيه كما يكلام
 في سائر الحوادث بعينه بان علته تفتق ارادة المختار وهو انما ارادى وتختلف
 او انه معتقد ومخصص وقوة نفس الارادة التي من شأنها التزجج من غير
 مرجح او تفتق آخر كما اذا ما يلزم التسلسل في الاعتباريات او انه واقع
 بلا سبب كاختاره صاحب التوضيح فليدبر عليه كذا يدبر على الحوادث
 الاخرانه لا بد من علته فهو اما وجود حادث فنلزم التسلسل في الحوادث
 او عدم امره لا يجوز ان يكون سابقا لانه يستلزم قدم الحوادث فيكون
 لاحقا وذلك بزدال حادث آخر فيلزم التسلسل في الحوادث ايضا **قوله**
 وفي المادة المفروضة آه هذا الحكيم مادة البهنة اذ لا حجر للمعصر من فرض
 جسمين متلزمين بل قد يعين فان قيل انه فرض محض وهو لا يفتق في
 النقص فهو الجواب الاول لان يلزم انما ليسا بغير من لقوب احدهما
 من الآخر كما يشوبه قوله علاقة الزوم هي التي تنا في الغيرة آه لكن
 ظاهر كلامهم انهم انما ينفيوا الغيرة عن الصفة والموصوف والجزء والكل لا غير
قوله فان علاقة الزوم عند آه فلا يكون صفات الباري غيره تعالى
 او لا مشبهه في زوجهما اياه لا من كونها صادرة عنه بالاجاب وكذا الجزء
 والكل والصفة اللازمة للحدث ان قيل بانها ليست غيره على اسفله سبحانه

82
 ان الله بشري لا بشر ان ليس لبعض الاشياء زوما عقليا مع بعض مع
 ان الكل مستند عنده الى الله تعالى ابتداء وقد مر تلخيصه على هذا التعريف
 المختار له فناء انه لا يختص لهذا الابرار به بل هو وارد على تعريف بشري
 بعينه عاينه انه ظاهر في السق الثاني وكلمة نقل كى وقع من المورد إشارة
 الى ان ما يستقل من الاستدلال بالخلق بالمقام وان الجيب المذكور قد ذهل
 عن محل الابرار **قوله** انتقص بالباري والعلم اجاب عنه الاخرى بما صله
 ان لا تفكاك من الجانبين في العدم او الخرايم من ان يكون من كليهما في
 العدم او من كليهما في الجيز او من احدهما في العدم كالواجب ومن الآخر في
 الجيز كالعالم انتهى لكن المشهور ان ادنى التعاريف يكون للتقسيم لا للترتيب
 ومما هو يؤول الى ان قسم من الموصوف تعريفه هذا وتسم آخره تعريفه ذلك
 فيكون في الحقيقة تعريفين لتسمية فله معنى بلح بينهما ويمكن ان يقال ان
 الترتيب انما لا يصح اذا رجع الى التعريف بان يكون معناه ان التعريف
 اما هذا او اذاك واما اذاك ان المقصود التعريف بالمفهوم المردود المستنبط
 من الاق فله باس به اذ لا بهام في ذلك المفهوم الصادق على كل
 يصدق الموصوف كما لا يخفى **قوله** لا امتناع عدم الباري الظاهر ذكر التجز
 مو ليفيد امتناع التفكاك في الجيز ايضا ولا يبعد ان يجعل كلامه متضمنا
 اياه بان يقال انه اذا كان متميزا لم يكن باريا اي خلقا لجميع العلم اعني

الاجسام والاعراض فان من جملة ما نفى عنه لا متناهي عدم الباري
امتناع عدم ذاته او عدمه من حيث انه باري تمام العالم اي الاجسام
والاعراض كما يشوب ترك المفعول **قوله** بل بالعلة والمعلول مطلقا وان لم
يكن المعلول من العالم كصفات الفعلية فانها غيره تعالى قال لا تدعى ذهاب
الاشيى وعامة الاصحاب ان من الصفات ما هي عين الموصوف
كما لو جرد منها ما هي غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها عن الموصوف
كصفات الافعال من كونه حائقا ورازقا ونحوها ما لا عين ولا غير
وهي ما يتسبغ انفسها عنه كالعلم والقدرة بناء على ان معنى المتعابير من وجودها
يكون لانفسها كسبها انتهى فني تكونها صفات هي غيره عندم موجودة معلومة
له تعالى وهي خارجة عن العالم والاعراض على ما قالوا ان صفات الله ليست
باعراض لا تستر اهل التحيز فيها ولعن العالم كما سبق من انه عبارة عما سوي
اسد وصفاته **قوله** لاستحالة وجود الوض اذ مع ظهور امتناع انفسها كما
في الخير في هذا المحل لان خيرها واحد على التحقيق وانما بان ينفك عنه بان يقال
الى محل آخر فقد افاض بطلانه **قوله** لاستحالة وجود الوض بدون المحل اي
هذا المحل الشخصي **قوله** فوجود اجزاء بدون الكل آه فان ذات الخبيثة
مشد اجزاء خارجي من السري قطعاً وليس دخولها فيه بعينه وخصوصاً من
مشخصات ذاتها فضرورة انها كانت موجودة قبل فقه جاز وجود نفس

الجزء الخارجى بدون الكل نعم لو اخذت من حيث انها جزئية كان ذلك
من مشخصاتها فلم يكن وجودها بدونها لكنهم انما نفوا الغيرية بين نفس الجزء
والكل لا بينهما من حيث الجزئية والكلية على ما صرح به المحقق التقطاراني
قوله ووجود الموصوف بدون الصفة آه قال العاضل الحياي يرد عليه
ان الكلام في الصفات اللازمة بل القديم ولا يوجد الذات بدونها و
مرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع صلا فلهذا يكفي مجرد الامكان
الذاتي انتهى وفيه ان الوض الدائم الغير المنفك عن المحل كسواد الجسمي
قد امتنع انفكاكه عن المحل على مشيئة تعالى فانه تعالى اراد ان يوجد ذلك
الوض في جميع ازمنة محله فلو وجب الامكان الوقوعي ولم كيف الامكان
الذاتي لزم ان لا يكون ذلك الوض غير محله مع انهم لم يقولوا به والقول
بانها يخلو بزيادة الخير لانفسها كما في الخير مرفوع بما مر من ان التحقيق ان
خير الوض هو خير محله مثل حركة السفينة وراكبها على ما صرح به في المتن وغيره
قوله ولا يجوز مثل ذلك اذ لا يمكن تفصل وجود الصفة بدون الموصوف
والكل بدون الجزء وان جاز الانفكس فلهذا توهم حيز لا تتفاضل التعريف
بالصفات بالنسبة الى الموصوف والجزء بالنسبة الى الكل صحيح اذ لم يكن في
التعريف آه بل كان التعريف هو انها موجودة ان جاز انفكاكها من غير قيد
معها فان المتبادر من هذا هو الانفكاك في الوجود فاذا اراد من الانفكاك

من الطرفين في العقل كان موهما ذكره المحجب من ان يتعقل
 وجود كل منهما بدون وجود الله خرد لا شك انه يمكن ان يتعقل وجود
 كل من العالم والباري بدون ان يتعقل الله خرد ذلك لظهور انه لا لزوم
 بين العقليين وان كان بين المتعقلين اعني وجوديهما بخلاف ما اذا
 زيد قديم او خيز فانه يصير المعنى خيزا ان يتعقل عدم كل منهما او تخيز
 بدون ان يتعقل الله خرد ذلك لما ذكره المحجب ولا خلاف انه لا يمكن
 تعقل عدم الباري او تخيزه تعالى صلا للتعقل الغير كذلك ولا بد منه
 فانه شكال باق وما توهم ان مراده قدس سره ان الجواب صحيح اذا لم يكن
 في التعريف اللغوي ليس بشي فان قوله قدس سره اذ لا يجوز ان يتعقل
 الباري مع عدم ما صريح في ان النفس ذات على قيد عدم ايضا الله ان اللزم
 على تقدير المردود هو ان يجوز تعقل عدمه تعالى قطعا كيف لا ومعنى الله كما
 في عدم تعقله كما مر هو ان يتعقل عدم كل منهما بدون ان يتعقل الله خرد
قوله اذ لا يجوز ان يتعقل الباري آه يعني ان المحجب المذكور حمل
 كلمه او في التعريف على التقسيم كما هو المشهور فصارا لآل هو ان جاز
 تعقل عدم كل منهما او تخيز كل منهما بدون تعقل الله خرد ذلك برده عليه
 انه لا يجوز تعقل عدم الباري ولا تخيزه بدون تعقل العالم كذلك
 فيلزم ان لا يكونا غيرين لا على الترتيب ليشمل ما اذا جاز تعقل احدهما

84
 معدوم بدون الله خرد والله خرد متخيز بدون الاول فيتم الباري مع العلم
 ايضا فان اعتبار الله تفكاك في التعقل خيز لفظه طيل كنهه ان
 الله تفكاك بينهما من الجانبيين في الجمله يجوز في الواقع ايضا فعل هذا الواجب
 ان يترك التعريف على ظاهره اعني الله تفكاك بينهما في الخارج كما فعله
 الله مدي على سبق **قوله** متخيزا في بدون ان يتعقل العالم كذلك لا يخفى
 انه اذا اعتبر الله تفكاك في الخيز على وفق التفكاك في العدم على معنى ان
 يتعقل تخيز كل منهما بدون ان يتعقل تخيز الله خرد فانه يتم خيز في دفع
 النقص بالحسين القديمين بله مريه لظهور انه لا يستلزم تعقل تخيزا احدهما
 تعقل تخيز الله خرد ان فرض اللزوم بين انفسهما بخلاف ما اذا لم يتغير الله تفكاك
 نجب التعقل كما اسلفنا وبما ذكرنا ظاهر انه لا ورود لما توهم ان معنى عدم
 الله تفكاك تخيزا في العقل ليس تلزمهما في التخيز في التعقل كما يدل عليه كلامه
 اذ ليس معنى عدم الله تفكاك في الخيز كون تخيز كل منهما لذي بالتخيز الله خربل
 هو ان يكون خيزهما واحدا والله لا ينفع في دفع النقص المذكور فان الجسمين
 متخيزان البته فانفكاكما في الخيز ليس الله بان يكون لهما خيز والله خرد
 خيزا آخر لا بان يكون لهما خيز ولا يكون لله خيز **قوله** يجوز تعقل آه
 يعني ان يقال وخصوصية الموصوف معتبر في الشخص الصفه والجرد في الكل
 فلا يمكن تعقل الصفه الشخصية واكل بدون الموصوف والجرد كما لا يمكن

نفس وجودها بدونها ففهمنا النور من محال كما المفرد من بخلاف عدم الباري
وتحيزه فان المحال صواب انما هو المفرد من دون الفرص ضرورة انه
انما ثبت وجوده وعدم تحيزه بهرمان خارج وهذا كما قالوا في الفرق
بين الجزئي الحقيقي والكليات افرضية **قوله** لان المراد بتعقل وجود
احدهما بدون الآخر ان يجوز آه **لأن** يتعقل وجود احدهما بدون تعقل
الآخر كما قلنا خارج المواقف قدس سره على ما يدل عليه قوله بدون ان يتعقل
العالم حتى لا يقع الجواب المذكور على ذلك التقدير كما مر من انه يمكن تعقل
وجود كل من العالم والصارف بدون تعقل الآخر لعدم التلزم بين تعقليهما
لفظ فلان قول المجيب بدون وجود الآخر حال من مرفوع يتعقل فهو انما
يفيد تعقل وجود كل منهما حال كونه منفكاً عن وجود الآخر لا انفكاك تعقل وجود
كل منهما عن تعقل الآخر اللهم الا ان يثبت انفكاك اي بدون تعقل وجود الآخر
ويعمل صفة المصدر محذوف اي تعقله منفكاً عن تعقل الآخر واما معنى فلان
ما ذكر قدس سره لم يكن لزادة قيد عدم او جزافاً بآية الله فان الجسمين المذكورين
لا يمكن تعقل تحيز كل منهما بدون تعقل تحيز الآخر كذلك يجوز تعقل وجود كل
منهما بدون تعقل وجود الآخر اذ لا تلزم بين التعقلين مطلقاً وان كان
بين التعقلين على التقديرين بخلاف ما اذ الديره ان يجوز العقل وجودهما
مع عدم الآخر فانه لا يدرخل الجسمان المذكوران حيث في التعريف لا قبل السقيده

ولا بعد السقيده بعدم اذ لا يجوز العقل عدم واحد منهما لان ما ثبت قد مر
استغنى عنه تجوزاً مطابقاً للواقع كما هو المراد والله متقضى بالهتقة والجزء
على ما ذكره بقوله وان عم آه فليدبر من ذكر قيد جزاء المراد من الانفكاك في
الخير هو ما مر من عدم كون جزاءهما عيناً وخبر الله خرافة فيكون معنى
الانفكاك في الخير بحسب العقل ان يجوز العقل انفكاكهما بهذا المعنى اي بان
لا يكون جزاءهما عيناً الآخر ولا هو جزاءه ولا شك انه من لوازم الجسمين
وليس المراد منه حينئذ ان يكون احدهما مستحيماً بدون الآخر على قياس عدم
والذي سبق الفسق المذكور على هذا اذ لا يجوز العقل تحيز احدهما مع عدم تحيز الآخر
ايضا تجوزاً مطابقاً **قوله** لا يجوز وجود العالم بدون الصانع اي حال كون وجوده
منفكاً عن وجود الصانع والحاصل انه لا يجوز وجوده مع عدم الصانع تجوزاً
مطابقاً واما تقيمه غيراً لمطلق فقد ذكر في مقابلة بقوله وان عم آه **قوله** بل وجود
المعول مطلقاً آه فان وجوده بدونها مستحيل في الواقع فليكون تجوزاً تجوزاً
مطابقاً للواقع وان عم التجوز فهو حيث آخر **قوله** لا ذكره بعينه قد عرفت
السيد في اصل المراد ودافعه في هذا التعليل صريحاً مؤكداً بقوله لا ذكره بعينه
اشارة الى ان في كلامه توافيق حيث دل قوله لجواز تعقل وجود كل منهما بدون
وجود الآخر حيث لم يقل بدون تعقل وجود الآخر على ان المراد هو ان يجوز
وجود احدهما مع عدم الآخر لان ان يتعقل وجود احدهما مع عدم تعقل وجود

الآخر كما يدل عليه سابقا وليس لك ان تحذف لمضاف ههنا اي بدون
 تعقل وجود الله خلو عدم مساعده فوه مطابقا او غير مطابق كما لا يخفى فتدبر
 فان من الغوامض **قوله** ولو عرف الغير ان آه عطف على قوله واورد على
 هذا آه يعني ما عرفنا بعضهم برفع النقص بالجسمين المذكورين قد اورد عليه
 النقص بالجزء والكل والصفة والموصوف على احد شقي الترديد ولو عرفنا دفعه
 بهذا التعريف لم يرد عليه ذلك النقص بالجزء والصفة **قوله** الاشياء
 اي الموجودات فان اشياء هي الموجودات عند **قوله** لا يستلزم عدم احدهما
 الى آخره اي لا يستلزم عدم واحد عدم الآخر اصله لا في الذهن ولا في الخارج سواء
 كان عدم محيى اذ لم يصح في الجسمين المذكورين فانه وان لم يصح عدم احد
 منهما لعدمه دلالة اخرى جاعل تعريف الاستلزام عدم احدهما الآخر
 لا في الذهن ولا في الخارج اذ لا علاقة بينهما كما مر فلم يخرج جاعل هذا التعريف
قوله خرج الجزء والكل آه فان عدم الجزء يستلزم عدم الكل في الذهن
 كما بينهما من التباين بحسب المفهوم في الذهن وترتب احدهما على الآخر فيه ولذا
 يصح دخول الثاني بينهما وان كانا في الخارج متحدين اذ ليس في الخارج عدان
 يترتب احدهما على الآخر ولذا قال السيد قدس سره ان رفع الجزء هو رفع الكل
 بعينه اي في الخارج لا في الوجودات بان عدم الجزء يعلم بعدم الكل **قوله** يكون
 جميع اللوازم والمزومات الموجودات كالموصوفات وصفاتها احواله والحال

والعلة من غايته المعلول
 وانها

86 واعراضها فان الصفة والعرض يستلزم الموصوف والمحل ضرورة خارجة
 عن التعريف لان عدم اللزوم يستلزم عدم المزوم مع انها داخل في الموصوف
 عند **قوله** ويمكن ان يكون آه بان يحمل على ان يكون عدم احدهما مع
 وجود الآخر لانتفاء العلاقة توجب عدم الانفكاك وهو نفي الاستلزام كما مر
قوله النقص المذكور في تعريفه اعني النقص بالجسمين المذكورين اذ ليس عدم
 صحة عدم احدهما مع وجود الآخر لعلاقة بينهما بل لعدمهما **قوله** او تقدير اي
 كان عينيتها واتحادهما تقدير يا معنى انها تتحققا كاتما متحدتين وان امتنع
 تحقق احدهما في الجسم وصفاته النفسية كالعلم والقدرة مثلهما او كليتهما كما
 في البارئ وصفاته القدسية والخالقة فهو تميز عن سببه العينية ولو جعل تميزا
 عن الاشارة له حيث في شموله لتفصيل محال الى ضرب من التكلف كما لا يخفى وفيه
 ان احساس البارئ تعالى وان كان ممكنا عند اهل الحق ولذا قالوا ابو قحطبه في
 الآخر وكذا احساس جميع الموجودات عند عدم لكن الاشارة الحسية اليه بهذا
 او محال لا متناه ان يرى تعالى في مكان وجهته في ازاى لا يتحد الاشارة
 على تقدير فرضها لجواز ان يستلزم المحال محال الآخر وان لم يكن بينهما علاقة كما مر
 وما توهم ان مثل هذا الكلام منع في مقابلة الموصوف وهو غير مقبول ليس بشئ لان
 الموصوف في الحقيقة منع لطرف تعريفه ولكنه فهو مطالب ببيان دعاءه النفسية
 لكن قال استاذنا قدس سره في حاشية شرح التسمية في آخر بحث الكليات

في دفع ايراد ان قولهم المحال يجوز ان يستلزم المحال مخصوص بما اذا كان
بينهما علاقة عقلية كما هو التحقيق وفي حاشية المطول في بحث لوقي قد يعين
الاعتراضات ان المحال جاز ان يستلزم المحال وان لم يوجد بينهما علاقة عقلية
على هو التحقيق من عدم اشتراط العلاقة في استلزام المحال للمحال انتهى
بعبارة فهذا يفيد ان في اشتراط العلاقة وعدمه ختلاف بل فيما هو التحقيق
ايضا فيحتمل ان بنى السراج تعريفه هذا على التحقيق الاول كما اشار الى الثاني
فيما مر على فرماه سلفا **قوله** ولكن يدخل فيه آه وكذا يخرج عنه البارى وصفاته
الافعال والجسم وصفاته وهو ان خالف ما قيل انهم نفوا الغيرية عن الصفات
اللازمة القدرية لكنه لا بأس به ايضا اذ لا يخرج في ما هو النقص **قوله** ولا بأس
وان خالف تفريحهم بانها ليس بغير كصفة والموصوف **قوله** ولا دخل
في ذلك آه لك ان تقول ان مجموع الذات والصفات من غير ان يعتبر
الوحدة الاعتبارية جزءا منه موجود قديم لوجود كل جزء منه اعني الذات
والصفات قديما فلو كان الجزء غير الكل لزم تعدد القدما قطعا كما على تقدير
كون الصفة غير الموصوف **قوله** وما نقل آه كما كان في هذا النقل تضعيف
ما ذكره من دخول الجزء والكل في تعريف الغيرتين لكونه محال يعل -
الدول من المستقلين وكونه من جمالته قدح بانه لا يصلح لتقويل اما عقلا
قطعا بانه كون الجزء غير الكل لا يقتضي ان يكون غير كل جزء منه حتى يلزم

مباينة

مباينة لنفسه كما توهم وعد ذلك من جمالته وتطوره لم يتوصل اليه الشك
واما نقله فلما ذكره بقوله وكيف آه **قوله** قال الدمام آه فعل مقصوده هو الاعتراض
لعل الشيخ بانه مجرد اصطلاح منه وهو لا ينفع في نفى لزوم تعدد القدما في
الواقع كما هو عرضه فلا يكون ما اورد الشيخ وارجاه عليه **قوله** بانها لا يجب
المقوم آه وكذا في الجزء الخارجية مع الكل فانها عين الجزء المحو -
بالذات على التحقيق اما الفرق بينهما باعتبار اخذ الخارجية بسططه والمحو -
للسطط والواضح انهما ليسا بالكل مركب خارجي مركب ذاتي من
غير لزوم تعدد تمام الماهية لشي واحد واخاره ابن سينا في الشفا فلقد ورد
ما قيل انه يدخل جنس الجزء والكل في الغيرين لانه جنسهما اللذان لا يخلدان
ولا يتحدان في الوجود مع انه خالف مدعهم على انه ثبت نفى الغيرية بين
الجزء والكل من الشيخ الدستوي ولم يكن من الحاقات الشيخ يجوز ان يكون
بمعنى آخر سوى ما نفاه في الصفات والموصوف **قوله** ولا يتركب الوجود
كما في سائر المحولات في المواقف معنى المحل ان هذين المصنفين المتوازيين
في العقل هو بينهما الخارجية او الوهمية واحدة فلهذا لم يزدوا الا اثنين و
لا حمل الشيء على نفسه انتهى ومن هذا يظهر ان محمدا صاحب المواقف المحل هو
الاتحاد في الهوية الثابتة في نفس الامر كما في زيد ابليس وزيد اعني كان
هوية الابليس والدعوى اعني الماهية الجزئية الثابتة في نفس الامر هو ما صدق

عليه اي ذات له البياض والعمى وهي المتحدة بهوية زيدا في البهوية
الفرصية المحضة كفي شريك الباري مستغلا الاتحاد في الوجود كما اختاره
السراج في خاصية التجريد ونادى في عبارة المواقف ههنا ولا غير بحسب
الهوية فمراة هم الله ههنا من الذي دد عدم الغيرية في الوجود هو ما يلزم اتحاد
الهوية اعني الاتحاد الحقيقي اذ لا يتصور تعدد الوجود لهوية واحدة تعريته
الى صاحب المواقف لا ما هو اعم منه على ما هو مختارة في المحل حيث قال ان
المعتبر في المحل في الوجود سواء كان موجودا او جوده بالذات كما في الذاتيات
او جوده بالعرض كفي الوضيات والعدديات ومصادق ذلك في مثل
العلمي كونه متشعبة منه وفي مثل الاسود قيام السواد في توهم انه اراد اعم
من الذي بالذات او بالعرض لما حقق السراج ان معنى المحل في الوضيات
هو الذي بالعرض ليس بشئ **قوله** لا في مباديها فانها ليست متحدة به تعالى
في الوجود عند الاستدلال كيف وهو عين نذهب المقترنة والحكما وقد يلزم
ذلك ويقال ان النزاع اما هو في اللفظ والعبارة ومقصود الكل
واحد وما قيل ان المستحق هو ذات البياض مثدا لمحوط له بط الموضوع
والمباد هو ذاته لمحوط له بط لا كما في خواشي شرح التجريد وهذا هو مناط
المحل وعدمه لان معنى المحل في الوضيات هو الاتحاد في الوجود بالعرض
ومصادقه هو قيامه به ولذلك ان الكلام اما هو في نفس العلم والقدرة

والموجود

ونحو ذلك لا فيها ما خوضة بشرط لا فكلدم المواقف قد اصاب حمزه
لاهم لما عرفت ان المواقف للمواقف ان يحل نفس الغيرية في الوجود
اعلى ظاهره اعني الذي والحقيقي اللزم لا في والهوية لا على معنى اعم على
انه لو حل عليه لم يترتب الغرض وهو نفس لزوم تعدد القداء على تاديه
ايضا لان الذي والحكمي لا ينبغي التعدد الحقيقي الثابت في نفس الامر الذي
هو المحذور **قوله** لا ثباتهم قدام آه في الصالحات انهم قالوا ان الله تعالى
جوهر واحد له ثلث اقسام ذاتية اي ثلث خواص الجوهرية اقنوم الذهب
وهو الذات واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم روح القدس وهو الحيوة
وهذه الثلث واحدة في الجوهرية انتهى **قوله** وهذا اي بناء على الثبات
استقلالها بالذات جواز الانتقال بعضها فاعلم بمعنى على كقوله في قوله
تعالى ويخزون للذقان ودعانا جنبه ونه للجبين والافانظاه من لدم
التقليل ان يكون مرخولها علة موجبة او باعثة مستقلة ومن البين ان
الاستقلال لا يوجب جواز الانتقال ولا يحل على القول به ولم يستدل الله
على قولهم بالذات من تجويزهم الانتقال كما في سائر الكتب لما يرد عليه
انه لا يسجد من حماقتهم ان يقولوا يجوز انتقال الاراض والصفات كما ذهب
اليها البعض بل انقصره على نقل اثبات الاستقلال منهم إشارة الى ائمة صح
بنفسه عنهم كما مر فلا احتياج الى ان يستدل بشئ آخر عليه ثم بني عليه تجويزهم

الاتصال وهذا الحق اذ بعد ما قرأناهم يقولون بالامتنان انما كان تجويزهم
 اياه مبنيا على ذلك لا على خطأ وهم لا يخفى والعجب ممن ذبل عن الحقيقة
 التي راعى السالك في تكملة ما ورد عليه ما هو مشهور من ان تجويز الامتنان
 لا يدل على قولهم بانها ذوات لجواز ان يجوزوا الامتنان الاعراض ولم يدر
 اين جعل السالك ذلك بتجويز دليله على قولهم المذكور امتنان بعضها آه اي حقيقة
 لا بمعنى مجرد التعلق بالتمام بل بتصور الكمال بدل عليه ما في الصحيح انهم قالوا ان
 اقنوم الكلمة نزل من السماء وتجدد من روح القدس وصار انسانا وهو المسيح
 وهو جوهر من جوهرين واقنوم من اقنومين **قوله** وبعضها الى بعض آخر
 اي اقنوم الكلمة الى اقنوم روح القدس كما يدل عليه النقل السابق والاثبات
 ذاته وصفاته آه وآما مجموع الذات والصفة لا يحسن ان لا يفسد في شئ منها
 لانه باعتبار جزئ مستقل بنفسه وباعتبار آخر غير مستقل ولا رجحان لا اعتبار
 حكم احد جزئية دون الآخر وللعلم له في نفسه ومن ثم قالوا ان مجموع المتقولات
 فساد ليس داخل في شئ منها فاقبل فلا يرد ما قيل انه يلزم من اثبات
 الذات والصفات القديمة اثبات ذوات قديمة لان الذات القديمة
 مع كل صفة موجودة لوجود كل واحد من اجزائه مغايرة للذات لان
 الكل مغاير للجزء بالذات وليست من الصفات وهو ظاهر فلا بد ان يكون
 من الذات **قوله** من اسنده الى الكلف آه وفيه لا يوشك ان يقال

ولكان

المكاشفة عبارة عن نور يظهر في القلب شيئا بديها
 لما هو عليه

لو كان ذلك مدركا بالكلف لما وقع التحالف فيه بين ارباب الكلف
 اذ لا ترام في المكاشفة فانها عبارة عن نور يظهر في القلب شيئا بديها
 كما هي عليه وحاصله ان من يقنوه بدعوى الكلف منهم فليس كشفه صافيا خالصا
 عن الكدر بل هو مشوب بما غلب على ظنه من النظر الفكري فلذا وقع فيه
 التزاحم والاختلاف ولا عبرة بذلك الكلف بل من تقدم من نفسه عن الشوايب
 مطلقا كنفوس النبي عليه السلام وكل الاولياء **قوله** ام ويشتر بما ذكرنا فقه من
 اسنده الى الكلف حيث لم يقبل من حصل له ذلك بالكلف ومن لم يفهم قال
 ان هذا انما يحسن المكان قبله لا يدرك بالكلف بدون الاستشياء واما اذا
 كان مع الاستشياء فيكون هذا اركلا لم بعض الاستشياء ولا يخفى عدم
 ملائمة **قوله** اما سمعنا آه ظاهره انه حمل الفاعل في المتن على مجرد التعقيب
 او التفصيل لا على التفريع على ما تقدم حتى يحصل الشكل بان علمه بجميع الامور
 و قدرته بجميع الممكنات كمال له وجهه بشئ مما يصح لعلمه تعالى وعجزه عن شئ
 مما يصح ان يتعلق به قدرته تعالى وكل كمال ثابت له تعالى وكل نقصية منتفية
 عنه تعالى اذ في خزانة الفاء وسموه وبصره هي انما ثبتت عندها لما در السمع
 بها والا فلا فرق بينها وبين الذوق والشم واللمس بين ما يوجب صحة
 العلم والارادة وما يوجب صحة سائر الصفات كنفوس الحية مثلا فان
 اثبت مع اننا لم نثبتها **قوله** فلو لم تعالى آه فان قلت قد مر في التلويح

في العلم

ب

ان ثبوت الشرح موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته
فلو توقف شيء من هذه على الشرح لزم الدور فكيف يصح اثبات علمه بالشريعة
قلت توقفت على وجوده تعالى مسلم لا شبهة فيه ضرورة امتناع صدور الموجود
عن المعدوم واما على غيره فمحل تأمل وان استمر فيها بينهم لواز ترتب الدلائل
وخلق المعجزة ونحو ذلك على ذاته تعالى مع شرط ما ترتب الضوء على
انفس نعم ذلك متنع عليه تعالى في نفسه لما دل القطعيات على نزولها تعالى
عن جميع سمات النقص وذلك نقیصة عليه تعالى واما توقف ثبوت الشرح على
اتفاقية وامتناعه فكله فليح مل **قوله** عالم الغيب الشهادة الى كل غيب وكل
شهادة على ما تقرر عندهم ان بعد العدم معين الاستغراق لكن لما كان فيه خلاف
الكسوف تقدم الجنب على الاستغراق عنده لم يبق الشك به فلم يورده دليلا
على عموم علمه تعالى بل على اصل علمه **قوله** الا فقال المتقنة تدل آه واهم
وان ادعوا ان دلالة اتفاق العقل على علمه برهني لكن بما منع ذلك
ويقال ان دعوي البداية في محل النزاع غير مسموعة ولذا قال في شرح
المقاصد ان المحققين من المتكلمين على ان طريقة القدرة والاختيار
او في طريقة الاتفاق فانها لا يتم الدلائل اذ قد درمختار اذ لا يجب
من غير قصد ليدل على العلم فيرجع طريقة الاتفاق الى طريقة القدرة مع انه
كاف في اثبات المطلوب **قوله** والارضية المراد بها ما سوى السماوية

عالم الغيب الشهادة

فجميع المصادم والمواليد والحق بالمسخرين اسماء والارض الى غير
ذلك **قوله** كما قال تعالى سنزيم آياتنا آه على ما اختاره الساسة ان المراد
من الآيات الدالة على كفاية الآيات السماوية والارضية ومن الآيات
الانسية ما في الانسان من عجائب الخلق الدالة على كمال القدرة والحكمة
معنى ليس مجرد التاكيد والمعارضة للاستمرار التجدي فيفيد انه لا يتقطع
البينة ارادة الآيات الخارجية عن حد العبد والاحصاء لمن غنى في العلم
والتمكيد بل كل ازيد او انقضاء اذ انكشاف البديهة واما على ما اختاره القاضي
البيضاوي ان المراد بالدولي ما اخبرهم النبي عليه الصلوة والسلام به من الحوادث
التي تنبأ بها النور والماضية وما يسهه الله له ونحوها من التوح والظهور
على محال الشك والغرب على وجه طابق للعادة وبالثانية ما ظهر فيما بين
اهل مكة وما حل بهم فالتشريع على معاني الحقيق كما لا يخفى **قوله** حتى يتبين
لهم بان وجوده اذ قايق حكم دالة على كمال القدرة والعلم والحكمة فيقنوا
بان ما صدر منه مثل تلك الدلائل كفاية كما لا قدرة وسلطنة وعلم وحكمة هو
الذكر الحق الحقيق بالالوهية لا غيره المخطط عن هذه الدرجة بمراحل **قوله**
بذاته وغيره آه اعلم ان المخالفات فرق اقرها من قال انه لا يعلم
شيئا صلا وقد لا يحل اورد الصريح عليه بقوله عالم وما بينهما من قال انه لا يعلم
الخير بل البعض وقد انقض رده صريحا بقوله بجميع المعلومات وثالثها من قال

المخالفات فرق

انه لا يعلم غير المتساوي ويصح الرد عليه صريحا في المتن بقوله صراحة تعالى غير
 منها هيبة بحسب العلق ولذا لم يصح به السمع ههنا بقى من قال انه لا يعلم ذاته
 بل غيره فقط ومن قال انه لا يعلم غيره مع كونه عالمًا بذاته ومن قال لا يعلم الجزئيات
 ففصل ان رجع بقوله بذاته وغيره وكلية وجزئية واستدل على كل واحد منهما
 تنصيصا على الرد عليهم ولذا اكتفى ههنا في تعيم الغير للكل والجزئى واقترع على
 دليله ولم يعمم ههنا للموجود والمعدوم الممكن والمتنسخ بل ذكر في جزئيات
 في المتن من مشكلة عدم تساوي المعلومات **قوله** واما علمه بغيره أى كلية وجزئية
 كما يشهد به السابق لان كلمة آما هي لتفصيل السابق لان الجزئيات كالكلية
 صادرة عنه تعالى على صفة الاتفاق **قوله** من يعلم شيئا يعلم ذاته فانه يعلم انه
 هو الذي يعلم غاية ما نسخ لي في حل هذه العبارة ان العلم الدال من الافعال
 الداخلة على المبتدأ والخبر مثل علمت زيدا فاضلا فالمعنى كل من يعلم شيئا
 بحيث انه يعلم ذاته فانه يعلم انه هو الذي يعلم ضرورة فمذه كبرى والصغرى
 مستفادة مما سبق من دلالة الافعال المقتضية على علمه تعالى افعى انه تعالى
 يعلم الاشياء بان يعلمها ذاته فان اتقان الشئ يعطى العلم بان صانعه يعلم
 هذا وفي بعض النسخ فانه هو الذي يعلم فاما ارادته هو في علمه وفي بعضها بانه
 هو الذي فالمعنى معلوم له بانه هو او متلبس في علمه بانه هو فلا يرد ما قيل انه
 ان ارادته هو في علمه تعالى فم لم يجوز ان يعلم احد شيئا مع ذمونه عن نفسه

اما علمه بغيره

مطلق

مطلقا فعند ان يعلم بانه هو الذي يعلم او غيره وان اراد انه هو في نفس الامر
 انفسه من لا يتفق اذا الكلام في العلم فانه انما يرد لو كان يعلم ذاته بمفرد الذات
 خبره لان على انه يمكن العناية بان المراد ان كل من يعلم ذاته بالقوة والامكان
 فانه يعلم كذا لك انه هو الذي يعلمه ولذا اضروري واللاجاز ان يكون احدا
 عالمي بالذات فيقت ولا يمكنه ان يعلم انه عالم بهاد ان التفت الى ذلك وبارئ في
 للجهتها وهو مسقط فيجب النتيجة ان الباري يمكنه ان يعلم ذاته ومعلوم ان
 كل ما يمكنه تعالى فهو واجب ليردول لا متناه تعالى عن القوة والامكان فيحصل
 المطلوب **قوله** وهذا أى علمه بذاته مما وافق فيه الفلاسفة واما علمه بغيره الكلى ^{منه}
 والجزئى فقد حالفوا فيه على ما هو المشهور بينهم انه تعالى لا يعلم الجزئيات وما ذكرنا
 هو الملايم لعبارة السراج واما جملة مشير الى اصل الدعوى فمما ياباه توسيطه
 بين الدليل وبين قوله هذا هو النهج الملايم اه كى لا يخفى وجعله إشارة الى اصل
 المعنى ايضا كى يشوبه كلام بعض الناظرين يدفعه مقابلة بقوله والفلاسفة اثبتوا
 علمه بنهج آخر وهو بيقال قد يقال الإشارة الى الملازمة مستفادة من قوله
 كل من يعلم شيئا يعلم ذاته وهو ليس بجديد جدا ومن لم يفرق بين القول بالتنزاه
 شئ تخرجه من اثبات اللزوم بالمزوم رد عليه بانه خلاف الواقع فان
 الفلاسفة لم يثبتوا علمه بذاته بعلمه بالاشياء بل بانه مجرد وكل مجرد يخص ذاته
 عنده والعلم هو حضور الشئ عند العالم وبانهم قد اثبتوا علمه بالاشياء من علمه

اما علمه بالاشياء واقوى منه

العالم
حضور الشئ عند
والعالم

على صرحها به داخله في سلسلة معلولاته تعالى فيكون علمه بذاته تعالى
سببا للعلم بها والمخلص هو ما ذكره العلامة ان العلم بسببها لا يوجب العلم
بها وادراكها بالوجه الجزئي لما لم يكن الله بالآلات الجسمانية ليس الله احساس
وهذا المظهر في الشخص الواحد المادي بعينه والفرق بان ادراك صورة المادي
المظهر نوعه فيه لم يحتاج الى الله الجسمانية بخلاف المادي الغير المظهر فكما
كما لا يخفى على ان في حكمة العيون ان التيقن ان كان بالمهمة او بالفاعل فقط
او بقابل المظهر نوعه في شخصه المظهر نوعها في الشخص فقد جعل ما المظهر نوعه ما هو
معدل بالادة فلا يصح على ما ذكره الحكم بصحة تعقل الشخص المظهر نوعه فيه مطلقا
بذلك ان مراد الشيخ منه هو الشخص المجرد الذي ليس من مشخصة الاعراض
الخارجية المحسوسة كالواجب والعقول ويعضده انه قال ما هو عند العقل شخص
ايضا نظورا ان ما لم يكن مشخصة عند العقل كيف يكون ذلك شخصا عند العقل
فمعنى قوله اذا كان منتزعا اي اذا كان منتزعا عند العقل بان لا يكون
مشخصة عنه سواء كان واحدا في الخارج او لا ولا غير على هذا ان الكاف
في قوله ككرة الشمس محمول جنبه على التنظير لا على التمثيل او هو مثال للمنفى
اي واحد لا نظيره في العقل ككرة الشمس فانها نظير عند العقل لعدم تشخصها
عنده والله مر في مثل ذلك سهل جدا **قوله** وقد كثر تشييع آه اذا تحقق ان
العلم بشئ بالوجه هو العلم بذلك الوجه فاذا لم يعلم الجزئي بالوجه الجزئي

للاجرم لم يعلم الوجه الجزئي وذلك كقرص من قناني من عنده فله بداهتهم
قد قالوا انه يعلم الجزئيات بالوجه الكلي فقد علم انهم جازمون باحاطة
علمه تعالى بجميع الاشياء فلا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في
السماء وهذا هو الذي يقتضيه النصوص القطعية التي محالها كقولها تعالى
وهو بكل شئ عليم وسع كل شئ علما الى غير ذلك نعم لم يقولوا يعلمه تعالى
بالكل من جميع الوجوه وليس على خلقه نقص فاطع ليكون العدول عنه كقرا
فان قيل ان احاطة الجهات كمال وجب ان لا يغتبه بالاجماع قلنا بل بعض
الوجوه لا يختص اذ رآه بالجسمانيات نقص يجب تنزيهه تعالى عنه فاقابل
ثم يمكن ان يحكم آه اي بهذا الدليل الذي اوردوه على احاطة علمه والله
قلهم دليل آخر ايضا هو خاص بالمعقولات غير جاري في الماديات وهو انه
مجرد وكل مجرد عاقل للمعقولات كلها وتفصيله في الكتب المبسوطة **قوله** وكان
الجزئي المتغير اعلم انهم قالوا انه لا يعلم المادي من حيث انه مادي ولا
الجزئي المتغير من حيث انه متغير وعللوا الاول بانه لا يمكن الله بانه متغيرة
والثاني بانه يستلزم ان يكون واجب الوجود متغير الذات والى كان لتفصيل
الدول آية الى ما ذكره المحقق في دبل الصوت والدور والمحدود والتحصيل
على الصواب عنده حتى الكلام بالمتغير وقال ان تفصيل عدم علمه بما ذكرنا
فيه ليس بغير تفصيل الى تفصيل الحكم العقلي فله بداهة ان يوحى ذلك

قوله

البها من التقليل الدول لان كل متغير لا يستلزم التغير المادة عندهم ما دى
 لا يمكن ادراكه من ذلك الوجه الا بالآلة التجزئية ومن هذا ظهر ان ما في
 المباحث اسم قية واما المتغير الغير المتشكل فذلك مثل الصور والاعراض المادية
 والنفوس الناطقة فانها غير معلومة لاندان تعقلها يخرج الى آلة جسمانية
 بل لانها لما كانت متغيرة بزم من تغير غير العلم محل تامل **قوله** لا يتسارع كون التوابع
 آه مقتضى هذا التقليل ان لا يعلم المتغير اصله ولو كليا فعلى هذا التحصيل الجزئى
 كما هو المشهور ويرى عليه كلام الشيخ ايضا حيث قال في السمع لا يجوز ان
 يكون عاقل هذه المتغيرات مع تغير آه باسم الاشارة لعله على ما هو التحقيق
 من ان وجود الكلى هو وجود الجزئى فتغيره عين تغيره فذكره ذكره
 فالجواب ان يؤخذ ببيان هذا المطلب اى مطلب عدم علمه تعالى بالمتغير من
 حيث انه متغير من ماخذ آخر سوى ما مر من التسارع كون الوجوب موضوعا للتغير
 وهذا ما دبا على صوت بان مقصود العلم به هو ان مطلب الماخذ بغير وجه
 الا انه اذا اخذ من الاول يلزم الفساد بخلاف ما اذا اخذ من الثانى فلذا
 كان الجواب ان يؤخذ من هذا الماخذ من الاول وتقريره انه فى الماخذ
 الدول اعنى امتناع كونه تعالى متغيرا تسليمه لان ادراك المتغير من حيث
 انه متغير من احوال العلم بالمعلوم لكنه امتنع عليه تعالى لا فضاية الى تغيره
 تعالى عن ذلك ولا شك انه مما روى صريح الحكم الكلى بان العلم بالعلمه يوجب

العلم

العلم بالمعلوم واما فى الماخذ الثانى وهو امتناع كونه الآلة الجسمانية فقد
 اخرج ذلك الدراك عن احوال العلم بالمعلوم وادخل فى الدراس فكانه
 قيل هذا الدراك حس وكل حس يمتنع على الله تعالى فهذا امتنع عليه تعالى
 فان نفى على هذا الحساس ومعلوم ان العلم بالعلمه انما يوجب العلم بالمعلوم
 لا الحساس به فله تعالى من حيث اصله والحاصل انه ان نفى ذلك لكونه حساسا
 لا على صحت ما عن التوابع من وان نفى لانه مستلزم لتغيره تعالى وكل ما كان
 كذلك يمتنع عليه تعالى كان معارضا لذلك الحكم الكلى قطعا فلهذا من اخرج
 عن احوال العلم والتوابع بانه حساس لا علم حتى يوجب العلم بالعلمه ولقد ذكر
 له حاجة الى توسيط التغير فانه ماخذ آخر مستقل فى افادة الامتناع وبما قرنا
 سقط ما توهم انه حصر العلم بالجزئيات بالآلة الجسمانية والوجوب منزله
 عن الآلة فيلزم على هذا ايضا نفى علمه بالجزئيات كما على الاول عاينه انه دليل
 آخر غير التغير فى التوابع من لازم على الجواب ايضا فان قلت العلم الكمال بالعلمه
 يوجب ادراك المعلوم بجميع وجوده واعتباراته فى الدررة التمنية علمه تعالى
 يظهره ويتجلى كل ما هو واقع فى سلسلة المبدئية وكذا الصفات والاعتبارات
 اللاحقة لتلك المعلومات لكونها بهذه الصفات والاعتبارات ما درة
 عنه ومصدر ربه تعالى لها مقتضية لتعلقها بتلك الصفات فهذا يقتضى ادراكه
 تعالى الجزئى المتغير من حيث التغير ايضا وعدم امكانه الا بالآلة يقتضى امتناعه عليه

تعالى فالتعارض باق قلت لما كان ادراك بعض الجهات المادية من
حيث انها مادية حساسا لا محالة والاحساس لا يوجب العلم بالعلية لم يكن
الادراك بتلك الجهة من موجبات العلم بالعلية اما اقتضاها المصدرية فيكون
فيه الادراك بعنوان كل مظهر في الواحد على صرح الشيخ في تعليلاته ان مثل
ذلك الادراك يكفي في صدور الاشياء فتأمل بقى ان اخرج ادراك المتغيرين
حيث تغيره لكونه حساسا عن علمه تعالى وان خلاصه عن لزوم فساد معارضة
لذلك الحكم الكلي لكنه محذور في نفسه لاستلزامه عدم حاطة علمه تعالى وهو بكل
شيء عليم ولا يخفى عليه خافية في الارض ولا في السماء واليه اشار الشيخ حيث
خص ما ذكره في تقريره مبهم بتفريع قوله فلا يعزب عن علمه تعالى ذرة قولنا
على العلامة ويمكن ان يقال ان العلم بغير المتغيرات الوجودية عن غوامات
القدرة كقولهم تعالى وهو على كل شيء قدير كذلك لا بأس بان يخص ما امتنع
علمه تعالى به فلا حاجة الى الالة مثلا من غوامات العلم وليس فيه لزوم نقص بل في
خلقه نقص له تعالى عن ذلك واليه اشار الشيخ في السماء بقوله كما ان اثبات كثير
من الاله اعيل للواجب الوجود ونقص وكذلك اثبات كثير من التعقيدات هذا
ما تقر به في تقرير كلام العلامة ومن لم يفهم حمله على تقرير السكينة بتحمل فقال
ان معنى قوله ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة آه على سبيل الكناية
او المجاز ان ادراكا من حيث هي جزئية لا يمكن الاله بالذات ان الجزئية انما يكون

من جهة الاحساس لا باعتبار ان في الجزئيات شيئا ليس في الكلي يعني ادراكه
من حيث الجزئية ليس الاله احساسا بذلك المعلوم الذي يتعلق به العقل يعني
فانما انتفى عنه الاحساس لا العلم فهو عالم بكل بطريق العقل لا بطريق الاحساس
ولا محذور فيه اذ العلم بالعلية انما يوجب العلم بالمعلوم لا الاحساس به وانت خبير
بان محصل هذا التقرير هو انه لا تخصيص في القول المذكور بذلك الحكم الكلي فان
كليته انما هو بالنظر الى المعلومات لا بالنسبة الى طرق العلم بها ونفى العلم بالجزئيات
من حيث هو جزئى انما هو نفي لا حد نحو العلم به لا اخرج شي من معلومه عن علمه
تعالى ولا شك انه لا مدخل فيه لان يؤخذ ذلك النفي من ما قد دون آخر كما
يقتضيه قوله فالصواب ان يؤخذ بيان آه بل مداره انما هو على ان مرجع
الجزئية الى العلم دون المعلوم ولذا اشتهر الشارح الكلام فيه ولم يتعرض لافقه
من دليل دون دليل **قوله** يعلم الاشياء كلها حتى الجزئيات المتغيرة من
حيث انه متغير ايضا بنحو العقل وهذا هو ما قال الشيخ في السماء واجب الوجود
انما يعقل كل شيء على وجه كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء ولا يعزب يقال
ذرة في السموات والارض ان يعقل كل شيء حتى الجزئيات المتغيرة من حيث تغيره
فانه شيء ايضا على وجه كلي اي على نحو يكون علمه كالعلم بالكليات في عدم احتياج
الى الالة الجسمانية وعدم التغير في ذاته تعالى ويؤيده كلمة على اذ لو اراد
انه يعلم الاشياء بالوجه الكلي لا بالوجه الجزئى لكان الانسب بذكره الباء وليس

لمخضه كقوله ان لا يصح علمه بالجزئى من حيث هو جزئى متغير اذ لا يصح
حينئذ قومه فلهذا يوجب عنه شئ اذ يلزم ان لا يكون وجه التغير معقولا له تعالى
على معرفته وما قال العلامة الطوسي انه لا يمكن ادراكه من حيث التغير الا
بالآلة الجسمانية ممنوعة اما مطلقا ومجرد الدوران لا يستدعى الاحتياج والتوقف
واما في الغائب فقط وقياسه على الكمال لا يقبل وما اشترطه ان يوجب التغير
في ذاته تعالى ليس بتحقيق اذ علمه تعالى بالاشياء مفصلا عندهم على معرفته انما
هو نفس وجود الاشياء باعتبار حضوره عنده بالصدور عنه فالمتغير فيه انما هو
تغير في الابداعات لا في الذات ولذا قال الشيخ في الشفاء لا يجوز ان يكون
عاقلة لهذه المتغيرات مع تغيرها من حيث هي متغيرة عقلها زمانيا مستقيما بل على
نحو آخر منه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلها زمانيا منها شخصيا بل على نحو
آخر منه فانه لا يجوز ان يكون تارة يعقل عقلها زمانيا منها موجودة غير معدومة
وتارة يعقل زمانيا انها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الالهي
صورة عقلية عليقة بالذات والى صورتين تبقى مع الثانية فيكون
واجب الوجود متغير الذات انتهى حيث حض المدعى ولم ينف ادراك المتغير
من حيث هو متغير مطلقا بل انما نفى ادراكه ادراكا زمانيا شخصيا بان يتجدد
الدراك في ذاته تعالى بتجدد الازمنة بان يحصل منه صورة في ذاته ثم
اخرى بعده كما فصله وان ثبت الادراك به من حيث التغير على نحو آخر لا يكون

زمانيا متجددا في ذاته تعالى وهو ان يكون بحضور النفس الاشياء بخصوصياتها
عند ذاته المجرد تعالى ثم ان هذا التقرير الذي ذكره الشيخ يهدم ما ذكر في
الحكايات ان التحقيق انه يعلم كل متغير في وقته من غير زوم تغير في ذاته لان
الواجب وصفه متعالية عن الزمان فليس عنده ما من مستقبل بل جميع
الوجودات احادته كل منها في وقته حاضرة عنده بازمنتها كالدرر المنظومة
في سلك فانها مع اجزاء ذلك الخيط حاضرة عند البصر والكان فيما بينها تقدم
وتأخر اذ لا شك ان احد جزئى الزمان لا يمكن بقاءه مع الجزء الآخر لكونه
غير في الذات فيكون له قبل التقضي صورة عقلية بانه موجود غير معدوم وبعده
صورة عقلية بانه معدوم غير موجود ضرورة ولا يمكن بقاء احد هاتين مع الاخرى
والالكان جهلا لا على وقته عليه حال الزمانات ضرورة تغير الزمانى من حيث
انه زمانى بتغير الزمان فيلزم تغير ذاته تعالى قطعا وتعالى عن الزمان
بمعنى انه لا يدخل تحت تعريف الزمان ولا يكون لحركة الفلك مدخل في
جوده لا يستدعى ان لا يكون الزمان وما فيه منقضيا ومتغيرا عند تعالى وهذا
بين قوله لا بطريق التحيل لانه المحجوج الى الآلة الجسمانية لا مطلق ادراك
صورة المحسوس ولذا قال الشيخ وكفى بيانا في كتب اخرى ان كل صورة محسوس
وكل صورة خيالية لتخييل اما ترك من حيث هي محسوسة او متخيلة بآلة
متجزئة حيث لم يعقد ادراك صورة المادية من حيث هي مادية مطلقا على

الآلة بل ادراكها من جهة الحواس والتخيل بالطريق العقلي وما نقلنا من
 جهة الحواس والتخيل للطريق العقلي وما نقلنا من جهة الحواس والتخيل
 الادراس والتخيل مطلقا منه تعالى لا يبينوا ان كل صورة من حيث الحواس
 والتخيل لا يمكن احدا كما بالآلة فان تم بيانهم ثم غرضهم والافند والشي على
 الشئ اذ هو لصد وتقريره كلامهم وبيان حاصل ندرتهم صوابا كان او خطأ
 ثم انه ليس هذا ما لا ذكره سابقا عليه من قوله وان ادركت بما هي متاخر
 المادة وعوارض مادة ووقت وتكشف وتركيب لم تكن معقولة بل محسوسة
 او متخيلة ونحن ببيان في كتب اخرى ان كل صورة آه حيث يدل بظاهره انه
 يتعلمه تعالى بالاعتمادات من حيث متاخرتها للمادة وعوارضها متمسكا بها
 الحواس والتخيل عنه لانه يكره طريق الحواس فحب مع اثبات العقل بها
 من تلك الحسية والاعتماد ليس محال لانه ادرج في المدعى جهة الكشف ادراكها
 من حيث الكشف راجع الى ادراكها من حيث انها محسوسة متعينة بالاشارة
 الحسية في منطق السواء الشخص انما يصير شخصا بان تقرن بالنوع خواص
 عرضية لازمة وغير لازمة وتعين بها مادة مشتركة لهما ولا يمكن ان تقرن
 بالنوع خواص معقولة كم كانت وليس فيها آخر الاشارة الى شخص فيقوم
 بالشخص في الذهن فانك لو قلت زيد هو الطويل الكاتب الوسيم بكذا
 وبكذا ولم تثبت من الادوات فانه لا يتبين لك في الذهن شخصية زيد بل

يجوز

يجوز ان يكون المعنى الذي يمتنع من جميع ذلك اكثر من واحد بل انما يبين
 الوجود والاشارة الى معنى شخص انتهى وبالمجمل ان الجزئية على ما ينبغي انما
 هي راجعة الى جهة الحواس والاشارة فنفي ادراكها من جهة الشخص
 والجزئية ليس بالنفي طريق العقل والحواس لا نفى للعلم بشئ ما يبيد انتفاء
 الآلة عنه تعالى حتى يبرز عنه شئ كيف وهذا محال ليسوغه ما ذكر الشيخ نفسه
 في مواضع على ما نقلنا هذا فنفي العقل والحواس بعد ما علم تنزهه عن جميع
 سمات النقص وتجرده تعالى عن المادة وظلما كما كفى البعض والتجريح والتركيب
 والتأنيب وغير ذلك من خواص المادة وظلما لها لمجرد التفصيل والتفريع اذ
 امر التنزيه اذ قد قال المحقق المتفكر زاني اعلم ان ما ذكر في التنزيهات بعضها
 ينفي عن بعض الاله حائل التفصيل والتوضيح في ذلك تصدق الحق الواجب
 في باب التنزيه وروا على المشبهة والمجسمة وسائر فرق الضلال بل بلغ وجه
 وادكره فلم يبال بتكرير اللفاظ المتراصة والتفريع بما علم بطريق الالتزام
 انتهى **قوله** لم يكن ذلك العلم اي علم بالجزئيات الالهية اذ الكلام وبيان
 المذهب انما سبق له واما علمه بذاته وبالعقول فلكون تعين ذاته عينه وتعين
 العقول متعينة بمياتها عند علمهم كان شخصا تها هي الذات والمهية لا العوارض
 المكتسقة منها فكان تعقلها بالذات عن زمن الاشتراك قطي **قوله** بالكلية
 والجزئية آه ان في الماديات لا مطلقا على ما يتو اليه البرهان **قوله** وكذا من

مع

شئ عليهم آه المجرد عايد الى ما يؤول اليه الفناير الابقية اعني مطلق الفلاسفة
المذكورين في قوله جعل مذهب الفلاسفة آه فكون حل المشنع كلامهم على
ذلك مبتنيا على اشتد بين المتأخرين بناء على توهم ذلك المشنع من اشتد به انه
منهم مطلقا ثم ان ما قال الساج في حواشي التجر يد من ان المتأخرين حسوا ان
التشخيص نسبة الى النوع نسبة الفصل الى الجنس اما هو على وفق ما هو المشهور منهم
فقد يافيه قوله ليس هذا منهم على التحقيق كما نرى ما قيل انه ان اراد المشنع
على الفلاسفة كافة او على المتأخرين خاصة فلا يصح قوله وليس هذا منهم فان
عابده جنس اما لكل او للمتأخرين واما ما كان فيه فمعي فكون هذا من سب المتأخرين
وبرافه ما في حواشيه على التجريد وان لاداد على القدماء فقط فيكون ضمير قوله
منهم ايضا اليهم فب لم يكن بسايقا على اشتد بين المتأخرين معنى ثم دجه كلامه
على فتيا ركلا الشقين بتوجيه بارد ويجب السماع **قوله** بناء على اشتد آه لذلك
ان جعل التشنيع المذكور بناء على ان امتياز الشخص بامر داخل في قوامه
مثل امتياز النوع بالفصل الداخل فيه ودفعه بان امتيازه اما هو بالحوار من
الخارجة او بنحو الوجود ما برعدل على ان مدار الديراد والجواب على دخول
ما به الامتياز في القوام وعدم الدخول فيه وتكريره انه على تقدير وجوب ان
يكون مميز كل شخص تحت نوع داخل فيه تحقيق في نفس الامر من غير نظر الى
طريق الادراك جزئي مادي تشخيص بذاته واللاتركيب المهيمنة من اجزاء غير

متمايزة

متمايزة وهو التشخيص بذاته واللاتركيب المهيمنة من اجزاء غير متمايزة
وهو التشخيص الداخل في قوام ساير الماديات فليكن ادراك شئ منها
البداهة حس ضرورية امتناع ادراك الكل باستناع ادراك الجزء واما اذا
كان امتياز كل شخص بامر خارج فليس يلزم ان يكون في الخارج جزئي مادي
لذلك ادراكه بالاحساس حتى يلزم تكفيرهم اذ لا يلزم التسلسل المحال فيسلك مستوف
بل لحوار من الموجودات الخارجية كلها مهيمنة كنية جنس اما ز بعضها بعض في
الخارج والموجود من كل هيمنة ليس الا حصصها المتميزة بعضها بعض فمعي ربح
اما هو فتبني كل بجلي بحيث امتياز كل بالفهم الآخر من غير ان يكون في الخارج
جزئية وشخصية فتدبر فانه قد خفي على بعض المتأخرين فقال ان خلاصة الكلام
اما هو ان الجزئية لو كانت بسبب امر في المعلوم جزءا كان او عارفا به يلزم
ان لا يكون بعض الاشياء اعني اجزئيات المادية من حيث انها جزئيات
معلومة تعالى واما اذا كانت الجزئية من نحو الادراك فلا يلزم من نفيه
محذورا لقول بناء على ذلك التشنيع على جزئية التشخيص دفعه بمعني الجزئية محال
له قوله وليس هذا منهم وكذا ما اشتد في بحث العقين من ان العقين موجود لانه
جزء من هذا الشخص الموجود وجزء الموجود موجود ليس منهم بل اما هو من الحيات
ما تلقى بما اشتد منهم على خلاف التحقيق ولذا قال الساج في منطق الشئ الشخص
انما يصير شخصا بان تقتصر بالانواع خواص عرضية لازمة وغير لازمة وتنعين بها

مادة اشار اليها حيث جزم بكلمة المحرر بان الشخصية والذاتية انما هو باقية ان
العوارض الخارجية اللازمة وغير اللازمة له بان يكون ههنا امر موجود هو جزء
مقوم للشخص كالنفس للنوع كما هو المشهور **قوله** بل امتياز كل شخص آه ان قلت
انهم قد جعلوا الاعراض علة لتعيين بعض الامور كالنفس مثله والاعراض ليست
معللة بالاعراض وهو ظاهري ولا وجود للموضوعات فان وجود الوضو موقوف
على وجود الموضوع فلو عكس لوار قلت في المواقف قال احكماء ان التعيين
ان علة بالتمية انهم نوعها في الشخص والذات فلا يبدل بما يحل فيها ولا باليس حاله
ولا محله بل بمجملها اما بالذات واما بسبب اعراض تنكشف فمما يجوز والتقليد
التعيين بما حل في مادة الشخص لا بالعوارض الحالة في الشخص التي تسمى شخصية
من الكم والكيف والدين ونحو ذلك فيجوز ان يكون الامور الحالة في المادة
كالاستعدادات الثابتة في هيولى العاقل علة لعوارض الشخص كالنفس وجوده
ولا يظهر فيه محذور **قوله** بالعوارض الخارجية ذكر العوارض فليس بالذات العوارض
الخارجية ايها الشخص فلو كان امتياز كل شخص بالعوارض لزم التسلسل في العوارض
فقط كيف لا وقد عدو الوقت ونحوه من الشخصات قال في السقاء المردوم
اذا اعيد احتيج ان يواضع الخواص التي كان بها هو هو ومن خواصه وقته
فالمقصود هو ان امتياز كل شخص بالامور الخارجية المتعارضة هو المتنفة اياها
عارضا كان او مودعا او غير ذلك من المحاورات فلي هذا يمكن ان يقال

ان

ان امتياز تلك العوارض بالامور ذات او بعضها بعض ولا محذور فيه
اذ لا نسلم توقف امتياز الشيء على امتياز مميزه حتى يترجم دور التقدم
بل انما الواجب المعلوم ان لا يكون بدون فالدزم انما هو دور المعية
وهو ليس بمجال في البنتين المستنيتين ونس عليه حال الوجودات الخاصة
وهذا لك وصف الوجود بقوله المعارض لتلك الاعراض اشارة الى ان الوجودات
الحاصلة مجرد حصص لمطلق الوجود كما هو التحقيق وليس اذا امتيزت بذواتها
بل امتيازها بما يبقا رها ويبدأ وردها بالجملة جميع ما في الخارج من العوارض
والموضوعات ونحوها امور كلية تختص وتتميز بعضها ببعض فالحجزة
انما هي من نحو الادراك ولا شيء يلجئهم حصة الى القول بوجود جزئي في الخلق
في الماديات حتى يقال انه لا يمكن ادراك الجزئي المادي بالذات
فيترجم تصور علمه تعالى عن الحاطة ومن اوعى ما قيل كل وجود في نفسه مماز
عن الآخر والاولا وتسلسل كيف وعلى هذا تشخص اعنى الوجود الخاص
ايضا امر تشخص بذاته ولا شك انه في الماديات مادي لا محالة فلذا
يمكن ادراكه بالذات الجسمانية فالنفس اذا كان باقيا وليس بان ذاك ليس
بذاتهم صائغا والقول بانه اذا كان تشخص نفس الوجود الخاص لا يكون
امرا في الخارج بل زيادته في التصور كما تقرر في موضعه فليكن ارجاء الى نحو
الادراك ليس بشيء فان الكلام في ما به امتياز الشخص عن افراد نوعه في

الخارج بل هو داخل في قوامه كما هو المشهور او عوارض خارجية مكتفية
به او وجوده الخ ص - فهو مبني على ان الوجود زائد على الموجود اذ
عندهم في الخارج كى هو الظاهر من كل ما يدل على ما في حاشية على شرح
التجريد ان المية النوعية اما تشخص بنحو الوجود بمعنى انه كى انه بالوجود
يصير مبدءا لا يترك ذلك يصير به حمة زابل الوجود والتشخص متحدان بالذات
متغايران بالاعتبار اذ لو كان زائرا في مجرد التصور لم يكن مبدءا لا يترك
قطر بل انما هو خيذا مكميل في الذهن بعد مدخله المية بالنظر الى ترتيب
الذات عليها واليهما كان الوجود عين التشخص والتشخص زائد على المية
في الخارج عندهم قطر على ما صرح به السيد قدس سره في مهابت شرح المواقف
حيث قال ان رفع النزاع فيما بينهم بان مقصودهم زيادة في الذهن
ومقصود المتكلمين نفى زيادة في الخارج صريح من غير تراخي الحقيق كان الوجود
حينئذ زائرا في الخارج جزما هذا وما ذكرنا سقط ما قيل انه يبقى الكلام في
الوجودات الخ صة بل تمايز بذاتها في الاشتراك المعنوي والافتقار
الكلام اليه حتى يدور او يتسلسل على ان معنى الاشتراك المعنوي على ما في
شرح حكمة العبد هو ان اطلاق الوجود على الوجودات باسمه بمعنى واحد
واما انه دخل في مهابتها جنس او نوع لها حتى يبا في بابها وتتميز بذاتها
فكله فتدبر قال المصنف من لغة الاقلام **قوله** التي تسمى مستحقة هي عنوان التشخص

لا نفسه فانهم لا يسمون الاعراض تشخصا بل مستحقات على ما صرح به بعض
الفقهاء فنية اشارة الى ان ما ذكره كسب النظر الجلي من ان الامتياز انما هو
بالعوارض والتشخص هو العوارض لا امر آخر داخل في قوام الشخص محال لبا عده
كلهم **قوله** والعوارض آه مقدمة ثمانية موطوف على قلة امتياز كل شخص آه
يعني ان امتياز كل شيء بالعوارض والتميز والتميز كلها امور كلية الفهم بعضها
مع بعض فله موجود في الخارج جزيا تشخصا متميزا بذاته فكذا المبدء اذ لا تمايز
في المبدءات الا بالامانة الى الوجوديات فله جزئية في الخارج الصلة في الموجودات
وله في المبدءات **قوله** داخل في احدي المقولات اختار السابعة ان
المحصول في المقولات التسع الاعراض باسمه وهو الظاهر من عباراتهم قال
المشيخ في السماء في وجه المحر كل عرض لا يكون اما ان يكون آه وهو المختار للعلامة
القطب في خواشي حكمة العبد البين البين حيث قال ان تخصيص المقسم بالجناس
العالية تخصيص للذوي وهو لا يستقيم من طرف الحكيم انتهى والمشهور ان
مقصودهم هو الجنس العالية لا مطلقا **قوله** فاذا ادركت بالعقل كانت
كلية آه لا يخفى انه حكم اوله على نفس العوارض والمبدءات بانها كليات
لدخولها في احدي المقولات وقال ثانيا بانها اذا ادركت بالعقل كانت كلية
فاعتبر الكلية في جانب المعلوم مرة وفي جانب العلم اخرى فهو على وفاق
ذكره في خواشي شرح التجريد من انه ان فله السمة بمطابقة الصورة كما هي

نظرا له كانت صفة العلم وان فسرت بالكل على كثير من كان صفة للمعلوم
هذا اما الجزئية فليت العلم جهة العلم والادراك لما عرفت من انه ليس
في الخارج الله المهيئات الكلية المستحصصة وهذا القدر يتم المقصود سواء
كان الكلية صفة للعلم او للمعلوم اذ الكلام انما هو في الجزئيات **قوله**
فليت الجزئية والكلية باعتبار آه حتى يحقق المتيقن بذاته في الخارج
ما دى لا يمكن ادراكه الا بالاحساس على ما مر **قوله** وربما ساء بعضهم وهو اللام
الاراضى آه فيه اشارة الى دفع ما ورد المحقق الموسوي عليه ان هذا شئ
لا يذهب اليه احد لا متناع تفصيل جسم هو آه لما قال الشيخ لكل نفس
واحدة مجردة تفيض عنها صورة جسمانية على مادة الفلك فيقوم بها وهي
تترك الجزئيات وتحرك الفلك بواسطة تلك الصورة التي هي باعتبار
تحريكها قوة وباعتبار آخر صورة وحاصل الوقف ان ذلك مجرد التسمية
منه ولا مجال للمناقشة فيه **قوله** يصح صدوره عن راي كل فانه اذا تصور
بوجه انخر فيه فقد امتاز عنه عن كل ما عداه اذ قد عرفت ان الاشياء
في الخارج لا انها داخلية في احدي المقولات انما هي هيئات كلية تحفصت
وتميزت وله جزئية في الخارج بل انما تجزئ الجزئية من جهة الاحساس والتحليل
قوله ومن البين لانه آه فيه رد على ما قال الفارابي في تقيقاته معقول العقول
الغالية من كل شئ سبب وجوده فان كان الشئ مما يمتنع نوعه في شخصه لم يخرج

ذلك

ذلك الشئ ليس مما يمتنع نوعه في شخصه بل الشئ من كبرية يحتاج في كل
شخص الى شخص يخصه حيث بين ان كل شئ حتى جزئيات الحركة
اذا تصور بوجه انخر في فويج صدوره عن تصور كل ليصح ما تقرر ان الله تعالى
فاعل بالاعتبار لكل شئ من غير لزوم ان يعتقد بالوجه الجزئي فله حاجة
الى شخص آخر في الشئ من الكبرية اليها مثل الشخص الواحد كالشمس والعقل
الفعال فان قلت انما يصح صدور الجزئي فيما انخر نوعه فيه من الراي الكلي
مع استواء نسبة الكلي الى جميع جزئياته وان لم يجب لم يوجد لان ماهية
ذلك النوع علة لتعيينه على ما قالوا ان العين ان علة بالماهية انخر نوعها
في شخص والاعين بالعادة والعلم بالعادة يوجب العلم بالمعلوم فهو الحقيقة
صدور عن الراي الجزئي ولا شك انه لا يجري في كل شئ وان تعقل بوجه
انخر فيه قلت قد مر من حكم العين ان تقليل التعين بمهية ذلك النوع
غير لازم ولو سلم فعلى اقتضاء الماهية اياه هو انه لا يمكن وجوده بدون
كأقتضاء الدرجة للدرجة لان يكون علة حقيقة له بل انما هو المبدأ والمفارق
لان المعلوم والمبهم لا يكون علة للمعين فلو كانت الماهية علة للشخص
لتقدم الشخص على نفسه ومجرد اللزوم الخارجى لا يوجب اللزوم الذاتى
وكو سلم فكل فرد اذا كان مما له مثل له من نوعه على ذكره الشارح لا بد ان
يقضى مهية ذلك النوع تعيينه بآه على ما قالوا فيكون صدور كل شئ في

الحقيقة صدوراً عن الراي الجزئي والفرق من كل فوج صحة صدور
هو ما ذكرنا من انه لا شئ في الخارج الا الكليات المحضة المتخصصة بعضها
ببعض ومن البين انه جاز في كل شخص على ما ذكره وقال الفارابي في وجهه
انه اذا كان شئ نوعه مخفراً في شخصه تخصص المكان وجوده بذاته فلا يصح
وجود غير ذلك الشخص حتى يحتاج الى سبب مخرج فالمخصص لهذا النوع المجموع
في شخص هو ذاته لا امر خارج وهو البها مبني على ان يكون قبيح ذلك
الشئ الواحد معللاً بحقيقة البتة وقد عرفت ما فيه فتدبر فانه قد خفي المقام
على بعض الناظرين حتى قال ان مجرد الاختصار والواقع لا يكفي في صدور
الجزئي فلهذا من تعقيد قوله لا مثل له من نوعه بان يستوعب وجوده لمثل في
ذاته وقال المناسب ان يقول بل قوله في التوفيق مع عدم الاشتراك
مع اتساع الاشتراك ولم يتفطن ان بعد هذا التعقيد والتبديل لا يتم اصل المقصود
الساكن اعني تقيم جواز صدور كل جزئي عن الراي الكلي بل يلزم تعقده تعالى
شيئاً بالوجه الجزئي الا اذا بين اتساع الاشتراك في الكل ودونه خطأ القاد
قوله على انه لا فرق آه لكان العوارض الشخصية ختمها بالاشكال باعتبار
قيامها بها واكتفاءها بالاشكال المتكثرة اما هي مما انخرعها فيها
واحكم المذكور اما نص به في العلول الذي انخرع نوعه فيه جبال السجج اولا الجزئي
مركب من المادية والافاضل الشخصية فاذا تقلل المود من العوارض معا بالكتلة

يكون

102 يكون مما انخرع نوعه فيه ثم قال انه لا حاجة الى هذا التحمل اذ لا فرق بين النوع
المنخرع في فرد والواحد المنخرع في محل في ذلك الحكم اذ الواجب في صدور
الجزئي هو ان يتصور بوجه انخرع فيه على ما مر اياها كان كما لا يخفى **قوله** ويمكن
التوفيق بين كلاميهما بان آه يعني ان قولهم بان ما لا مثل له من نوعه يصح
صدوره عن الراي الكلي ليس تخفيفاً لما قالوا ان الراي الكلي لا يتوقف عنه
الفعل الجزئي على ما يفهم من كلام بعضهم حتى يكون ما قالوا على عمومه فيما وراء
ذلك الخاص لما عرفت من ان صحة الصدور عن الراي الكلي لا ينافي مع كل
جزئي بل التوفيق بينهما هو ان لكل عند معنيين آه **قوله** فلا يشك في النفس
المنطبقة اي بذلك الدليل الذي ادرووه في اثباتها فلا بد ان عدم دليل
لا يوجب عدم ثبوت المدعى كيف واهم دليل آخر بثبوتها به وهو ان النفس
مع الادارة الكلية امر قار والعللة القارة ما لم ينفهم اليها امر غير قابل لتحيل
ان اتقنى امر غير قار واللازم تخلف العلول عن العللة ولا يبعد ان ينسب ثبوت
ذلك الدليل منهم فليبقى حينئذ شئ **قوله** الى ان علمه بذاته عين ذاته شئ
لان علمه تعالى حضوري والصورة العلمية في العلم الحضوري هي بعينها الصورة
العينية من غير ان يكون هناك صورة اخرى **قوله** ونظائر عبارة الاستدلال
يتوحد بان اي بقيام الصور المجردة بذاته حيث قال لما كان يعقل ذواته
بذاته ثم يلزم قيومية عقله بذاته لذاته ان يعقل الكثرة جاءت الكثرة

لازمة متأخرة الى ان قال والدول قد تقرر من ذكره لوازيم اضافية وغير
 اضافية حيث اعترف بكونه من كثره لوازيم له تعالى التي هي صور معقولة له
 تعالى على الشئ بعبارة وليس عليه بهيمة في التحصيل حيث قال انه تعالى اذا
 كان يعقل ذاته فيعقل لوازيم ذاته ولوازيم ذاته هي صور معقولة له
 على ان تلك الصور صدرت عنه فيعقلها بل نفس تلك الصور كونهما مجردة
 عن المادة تفيض عنه آه وظاهر ان معنى عود من شئ بشئ هو قيامه به
قوله قد صرح في الشفاء بنفيه حيث نفى ان يتصور وينتقل ذاته بصورته الى
 يتصف ذاته بها ويقوم بها واضرب عنه بانه تفيض عنه صورته معقولة
 فهو صريح في انه انما يقول بفيض ان الصور المجردة التي هي العلم التفصيلي عنه
 لا على وجه تصور له تعالى بها وقيامها به كما ذكره بهيمة في التحصيل ان التوازي
 هي التي معقولة له وان كانت احوال موجودة فيه فليست مما يتصف تعالى
 به او ينقل عنها آه والاصل ان الصور المجردة التي هي علم تفصيلي حاصلة
 في ذاته تعالى عند الشيخ على انفس عليه في رسالة له في علمه تعالى حيث قال لا
 يجوز ان يكون تلك الصور حاصلة عنده في موضع آخر فانه يستلزم الدور
 او التسلسل ولزم ان لا يكون علما له وله اجزاء لذاته لا تدور الى تكثر
 ذاته ولم يكن صوراً معلقة افلاطونية الى البطلان ولم يكن من الموجودات
 الخارجية اذ العلم اذ العلم لا يكون الا صورة فلم يبق من الصفات الا

ان يكون في صبيح الربوبية انتهى ومع ذلك ينبغي في الشفاء ان يكون
 قائمة به تعالى وصفاته وشبه صاحب التحصيل ولعل ذلك مبني على الفرق
 بين القيام بالشئ والحصول فيه كما سيجي في الشفاء بعبارة الدلائل
 من قيام الصور به وعروضها له بينا فيه قطعي فلو بد من ان تعرف عنه ويحل
 المروء من الشئ على مجرد الحصول فيه لا على معنى القيام به كما هو الظاهر
 من غير ان تكثر صورته في جوهره اي في ذاته تعالى التي العلم البسيط عينها
 لا اسلفه الشرح من انه لا تعد في المعلومات بحسب علمه الدجالي بل هي هناك
 متحدة غير متكررة هذا وليس في غاية البعد ان يقال اسناد التكرار الى الصور
 اسناد الى السبب فهو مجاز عقلي والمراد ان يتكرر ذاته تعالى بسبب صورته في
 جوهره اي بسبب دخول صورته في جوهره فهذا على وفق ما في موضع آخر من
 الشفاء ان جعلت هذه المعقولات اجزاء ذاته عرض الكثرة وقد يقال المراد
 سلب تكرر الصور بان يكون لها صور ذهنية وراء الصور الخارجية فيكون
 لكل شئ صورتان ذهنية وخارجية والغير في جوهره لا شيا بتاويل كل شئ
 اولها يجب تعالى وفيه انه لا جدوي لزيادة قوله في جوهره على التقدير الاول
 وله وجه له على الثاني اذ له معنى لتكرر الصور الذهنية الخارجية في ذاته تعالى
 او يتصور آه من المتصور معنى الانتقاس والدراسم فحقيقة ذاته مرفوع
 على الفاعلية والمقصود نفى البقاء له تعالى بالصور وقيامها به كما مر من توهم

المتصور معنى الإدراك ونصب قوله حقيقة ذاته قال ان بمعنى من غير ان
 يدرك حقيقة ذاته منضم مع صور الاشياء اي يعقل الاشياء متصور الذات
 فقط بدون ان يفهم البصور الاشياء ولا يخفى سماجته **قوله** وهو اولي بان
 يكون آه اي الواجب تعالى اولي بان يكون عقلا من تلك الصور لان ذاته
 تعالى نور محض لا يتكلف الاشياء ولا يامر زايده عليه كالصورة الحاصلة فيه
 فهو إشارة الى ان علم الواجب عين ذاته لا ان ذاته بذاته في اعلى مراتب
 الظهور اجل من ان يكون فطريا في نفسه صارا نورا ثانيا يحصل صورة فيه كي هو
 حالنا فليس العلم والعقل فيه هو الصورة الحاصلة كما هو فينا بل هو نفس ذاته
 قال في موضع آخر من السهام وجب الوجود عقل محض لان ذاته معارضة
 عن المادة من كل وجه الى ان قال فذاته عقل وعقل ومقول لان هذا
 اشياء متكررة انتهى فافرق في رسالة الشيخ في علمه تعالى من ان العلم اما
 هو حصول الصورة المعلومة وهي مثال للمرئ خارجي وذلك مطرد في العلم
 القديم والحادث تغير بالذم كمن في الدرة الثمنية من ان حقيقة العلم
 نور يتجلى به الاشياء والتعبير عنه بعبارة شتى يوافق بعضها كونه عريضا كالبحر
 وبعضها كونه اضافة كالحصول وبعضها كونه انفعالا للارتسام والتمثيل
 وبعضها كونه صفة ذات اضافة كالصورة الحاصلة بتعبير يلوازمه بحسب المقامات
 المناسبة بها انتهى وما ذكرنا من التوجيه هو الباطن المتفق من العبارة وقولنا

في العاقل والعقل في ذاته
 فليس كما هو فينا بل هو
 الحاصلة كما هو فينا بل هو
 ذاته عقل وعقل ومقول
 لان هذا اشياء متكررة

ما في

ما في بعض النسخ وهو تعالى آه بلفظ تعالى هذا وما قيل المعنى وهو اي كون
 ادراك الواجب وتعقله للاشياء باقية صورة لم معقولة اولي بكونه عقلا
 وادراكا لتلك الاشياء من كون تلك الصور ادراكا لها مثله علمنا بالاشياء
 عبارة عن صورته الحاصلة بخلاف علمه تعالى فانه عبارة عن افاضته الصورة
 فادراك الواجب للاشياء نفس الاشياء وعلى هذا العقل بالمعنى المصديري
 وقوله من تلك الصور معناه من كون تلك الصور ادراكا وقيل المعنى وهو اي
 الواجب اولي بان يكون عقلا اي معقولا مدركا بالعقل لا محسوسا وقيل ان
 الواجب اولي اي اجل واعلى بان يكون اي من ان يكون عقلا من تلك
 الصور اي لبيها وتعري ان مراتب التكلف اكثر من ان يحصل في **قوله**
 وزانه مبداء لكل شئ عطف على انه يعقل اي لكونه بذاته مبداء لكل شئ حتى
 ان المبدئية اعني الالهية التي تفيض كل شئ بنوره المحض بعين ذاته
 كان يعقل كل شئ من نفس ذاته من غير دخل لا مرطاب هذا ضرورة ان
 العلم بنفس ذاته الذي هو عين العلم بمصدرية كل شئ كان مستلزما للعلم بكل
 شئ وليس عطف على قوله ذاته حتى يرد انه اذا كان الواجب في تعقل الاشياء
 ان يعقل الامرين ذاته وكونه مبداء لكل شئ كيف يكون تعقل كل شئ
 من نفس ذاته على انه عطف عليه لكان فائدة الاشارة الى ان العلم بذاته
 هو العلم بالمبدئية لانها عينها لانه لا يكفي تعقل نفس ذاته ما لم يعقل انه مبداء

لكل شئ **قوله** وكلام شراح الذات آه عطف على قوله وظاهر عبارة آه
يعني ان ظاهر عبارة الذات رات يشترط قيام الصور بذاته تعالى وكلام شراح
الذات رات على ظاهر كلام الشراح من عدم قيامها به لا على ظاهر الذات رات واما
قال يجوز حوله لا فتراتها في ان مختار ذلك الشراح حصولها فيما عنده تعالى من
العقول بخلاف الشرح فان مختاره حله على **قوله** كذا لا يخرج العاقل في ادراك
ذاته وان كانت مادية كما هو الظاهر لان ذات الشئ لا تنيب عن نفسه والعلم
على في شرح حكمة العين هو حضور الشئ عند العلم **قوله** في صاورة عنك آه ذلك
ان العاقل الذي يفيض الصور على النفوس هو المبدأ العيا من نفس العاقل ايا
هو محل قاب لها والقابل للكون فاعله عند فهم نسبة الصدور عن العاقل لا
يخلو عن مسامحة والظاهر ان يقول صاورة عن غيرك يعني المبدأ العيا من عبارة
ما منك فان العمل العيا وحده في وجود احوال متوقفة عليه **قوله** اعتبارا لك المتعلق
بذاتك هي كونك مدركا لتلك الصورة وكونك مدركا بسبب نفس تلك الصورة
قوله وبذلك الصورة وهي كونها مدركة لك وكون نفسها سببا لادراكها واما
قيل الاعتبار رات الاول هي كونك عاقل لتلك الصورة ومحل قاب لها ومدركا
بوسيلتها لذات الصورة والاعتبارات الثانية هي كونها مدركة بنفسها وصورة
ادراكية لغيرها وجزئية مما لا يساعده قوله بل ايا تنضاف معطوف على قوله
من غير ان تنضاف له لانه يقتضي تنضاف تلك الاعتبار رات في صورة العقل

الصور

الصورة بنفسها لا مطلقا كذا لا يخفى **قوله** فقط اذ على سبيل التركيب مستلزم
بكل منهما اى منفردا باعتبار الذات عن اعتبارات الصورة او مركبا
منفعا معها وكذا الاعتبار الصورة **قوله** ولا تظن ان كونك آه حتى تظن
ان العقل الصادر بنفسه من غير اختراع صورة عنه ايا يتم في العاقل مع ما يصدر
عنه لذاته اذ كان ذلك الصادر لذاته حاله فيه وذلك غير متحقق في الاول
ابسط لا مستلزم كونه فاعله وقا بل هو عند **قوله** شرط في تفعلك ايا
اي لا تظن انه شرط ابتداء في تفعلها بنفسها حتى لا يمكنك ذلك العقل بدونه
علوها فيك وان فرض لها وجود وحصول في نفسها فان هذا الظن هو المفر
لنفس المحقق من اثبات العلم الحضورى للذات الواجب تعالى فلا بد ان قد
اعترف بان كونك محله شرط في حصولها الذي هو شرط في تفعلها ولا شك ان
شرط الشرط شرط ولم يرد بالشرط الشرط بل هو شرط فان نزل اشتراط المحل
في تفعل الشئ بنفسه ولو هو شرط ينفى ان يكون له تعالى علم حضورى لا تنفاه
المحل فيه مطلقا فقد فرق هو فيما هرب عنه لان مراده هو الشرط ابتداء ايا
من غير توسط الحصول والوجود كى يشهد به الله من ظهور ان اشتراط المحل في
التفعل بتوسط الحصول ايا يتصور في الصورة خاصة ضرورة وجود ما صدر عن
الواجب تعالى من غير حوله فيه فالقول بان حلول الصورة شرط بتوسط الحصول
في تفعلها لا يضر كذا لا يخفى **قوله** ايا كان كونك محله شرط آه يعني ايا توقف العقل

على الحصول في الصورة لتوقف الحصول عليه حتى لو لم يتوقف حصولها على الحصول
 لم يكن كذلك ففي الواجب تعالى لما لم يتوقف حصول ما صدر عنه على حصوله فيه لم يكن
 تعقله اياه موقوفا على حصوله فيه **قوله** الذي هو الموصول صفة للحصول وفي بعض
 النسخ التي هو اي ذلك الحصول والعائد الى الموصول حيث هو قوله اياه والمقصود ما ذكرنا
 وهو ان فتح ومن العجب ما توهم هو عايد الى الحصول استفاد من الـ بن ثم قيل في
 العبارة خرازة والمراد ان المحلبة انما يستلزم في ادراك صورة يكون حصولها
 لها من وطا بالحول ولا يمكن حصولها لها بغير حلول **قوله** ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله
 آه مقدمة ثمانية معطوفة على ولا تظن آه اذ اللزم منه انما هو عدم اشتراط الحصول
 وانما ان الضرور يكفي في العقل فيحتاج الى ضم مقدمة يعني لما لم يكن الحصول مشروط
 العقل فحصل الشيء للفاعل انما يستلزم بعقله بنفسه لكونه حصوله للغير مطلقا ومعلوم
 ان حصول الشيء لفاعله مماثل اياه في ذلك المعنى لا دونه فلا جرم يستلزم العقل
مثله قوله في كونه حصوله لغيره ليس دون آه فان معنى الحصول للغير هو الحصول
 الذي له اختصاص تام بالغير ومعلوم اننا اخفنا حصول الشيء بفاعله وتعقله به اتم
 من تعلوق حصوله بفاعله لكونه بالوجوب والثاني بالامكان فما قيل لا نسلم ان
 الشيء حاصل لفاعله بل هو حاصل منه وهم **قوله** الذي اعتبر بالمعتبرين فانه باعتبار
 انه هوية مجردة لم تقب عنها ذاته عقل لذاته ومع قطع النظر عن هذا الداهية
 نفس ذاته **قوله** وحكمت بان آه ومباه هو اتما وبين ذاته وعقله لذاته

فذكره

فذكره هذه المقدمة انما هو لتكميل ما سبق من عدم التفاضل بينهما **قوله** اعني
 ذاته وعقله لذاته فان الاول علمه للمعلوم الاول والثاني علمه لعقله للمعلوم
 الاول ضرورة ان العلم بالعلية علمه مستلزما للعلم بالمعلوم ولذا في ذلك
 حصول العلم به من وجه آخر ايضا كي قيل ان نفس صدره يستدعي به اذ لا يتصور
 صدور شيء منه تعالى من غير علم لان هذا العلم المترتب على العلم بالعلية متأخر
 بالتحقق للعلم ا حاصل بوجه آخر كي لا يخفى كيف ويشير المحقق الى كسوف العلم بمعلومات
 العقول من وجهين وما توهم المراد علمه للمعلوم الاول وجعل عقله لذاته علمه
 بانه على كونه عين ذاته وكذا المراد بالمعلولين معلوله ذاته تعالى وجعل العلم
 بالمعلوم الاول معلولا بمعنى على كونه نفس المعلوم الاول ليس بشيء اذ لو لم يلاحظ
 كون عقله تعالى لذاته علمه تعالى بالمعلوم الاول اعني ذاته تعالى انما ذاته الثاني
 بالمعلوم الاول كي هو غرضه علمه على ان بناء قوله في صدور اثبات اتم بالمعلولين
 على ذلك الاتحاد كي لا يخفى وانما وقع هذا القائل فيه من توهم من فاء
 قوله فاذا حكمت آه استقادة عليه العلتين ومعلولته المعلومين مما سبق من
 قوله عقله لذاته علمه للمعلوم الاول وان ذلك القول تمهيد لي بذكر بعده عن العلوية
 والمعلولية ولا شك ان صريح منطوقه هو علوية عقله لذاته لنفس المعلوم الاول
 ومن اضافة المعلوم الى الضمير جارية على ذاته تعالى وانما عليه عقله لذاته بعقله
 للمعلوم الاول فليس فيما سبق اشعار به صلا وليس كذلك فان مفاد الفاء هو

تفرع اتحاد العلتين في الوجود واما العلم بالعلية والمعلولية لما ذكره فمؤكد الي
ذات السمع موضوع وقوله عقله لذاته علة اي انما ذكره لتكميل الباقى على ما نقل
في بعض النسخ من قوله ان عقله لذاته علة لمعلوله الدول انما عهده الله حق مستفاد
علية العقل للعقل من منطوقه وعليه الذات لذات من اصنافه معلوله **قوله**
فاذن وجود المعلول آه متارة بزيادة الوجود الى ان المعلول انما يصير معلوما
بالعلم الحضورى بعد وجوده وصدوره عنه لما عرفت في المقدمة ان ادراك
المعلولات يحصل لها لها على وجه صدوره عنه ان ادراك العوارض يحصل لها
مقتضى للموضوع وقيامها به فانرفع ما قيل الظاهر ترك لفظ الوجود اذا التاب
فيما سبق انما ان ذات المعلول الدول يغنى عقل الدول **قوله** ما ليس بمعلولات
لما آه اي مما هو غير ما يلد برهان ذواتها ليست معلولات لها مع انها كالمعلولات
لا تترك بحصول صورها فيها بل بانفسها وللاجابة الى ضم قولنا وللاجابة فيها
لا يخرج صفاتها من المحل علة فاقعة للمال فهو معلول لها في الجملة الذي الى
انه قد سبق منه نسبة الصورة الى صفة في العقل بالصدور عنه بمركبة الغير
قبل الصورة اي صفة في كل عقل ليست بمعلولة للعقل الاخر فلا بد ان يعقلها العقل
الاخر بحصول صور تلك الصور فيه ثم هذه ليست بمعلولة للعقل الدول فليعقلها الدول
بحصول صورها فيه وبكذا فيلزم ان يقع صف الصور في كل عقل الى غير انتهائه
اقول ليس العقل عندكم في مرتبة واحدة بل كل عقلي احد هما تحت الآخر على

107
هو مستتر بينهم من الترتيب الوجودى فالعقوان لما كان علة للتحقق الذى
هو علة ناقصة لما حل فيه من الصور الدراكية كان علة لتلك الصور قطعا
فلا يحتاج ادراكه اياها الى ارتسام صورها فيه وان كانت صور العقوان
مركبة للتحقق انما يرتسام الصور فيه **قوله** وهي تقبل الدول الواجب ان
بحصول صورته فيها لانه ليس بمعلول لها وقد ذكرنا انها تقبل ما ليس بمعلول
بحصول الصورة فيها **قوله** كانت جميع آه لعله بها وعلى دعا الى العلم
بالعلة يستدعى العلم بالمعلول على نحو ذلك العلم ان حصولها فحصولها وان
حضورها فحضورها فالحجودات التى هي معلولات العقول مع كونها معلومة
لها بالعلم الحضورى لكونها معلولات لها تكون معلومة لها بالعلم الحضورى ايضا
بواسطة حصول العلم بالعلة اعنى الدول الواجب فتأمل وما حررنا طرلك
وجه ذكر قوله كانت الجواهر العقلية تقبل آه في جانب الشرط اذ دخل
في تقبلها الواجب تعالى بحصول الصورة وله دخل في ترتيب اجزاء على ما ذكرنا
وما قيل ان ذكره تفريع الدراتم في العقل في الجملة وبالعده من قوله وهي
تقبل الواجب آه لتفريع الدراتم جميع لا يخرج عن الدساتم ادراك لان
الجزء انما هو اقسام جميع في العقول مع ان ما يعيد اقسام جميع يعيد اقسام
الجميع قطعا فذكر ما يعيده عبيدة لا يعطى كثير جدوى ثم انه يرد على ذكره المحقق
ان ذات كل عقل معلول للواجب فلو استمر العلم الحضورى بالادلة الحضورى

بالعلم بجميع المخلوقات نرم ان يكون علمها بنفسها حصولا مع انهم قد صرحوا
 بان علم الشيء بذاته يكون حضورا في القول بانه حضور في ان حصل ابتداء
 وحصولي ان حصل بتوسط العلم بالعلم ليس بسيد فان ما ذكره من لزوم
 اجتماع المتكئين من حصول صورة الشيء في النفس ان تم مطلقا وايضا الصور
 اي صلة فيها معلولة له تعالى فيلزم ان تذكر العقول بوسيلة ادراك العلة
 تلك الصور ايها بحصول صورها لا بنفسها وكذا اقتضا عفت الصور في كل عقل
 الى غير النهاية ولو استثنى ذواتها والصور اي صلة فيها من ذلك الحكم الكلي لكان
 من قبيل داب الفناء من تخصيص الحكم الكلي بام آخر يعارضها في بعض
 الصور **قوله** على علمه الوجود آه اي على فقر عليه وجوده من ترتيب المراتب
 واجتماع المقترنات ونحوه وذلك لا يقرر عندهم ان العلم بذاته الذي هو
 العلم بالمصدرية يستلزم العلم بكل ما هو واقع في سلسلة المبدئية مع جميع
 صفاته واعتباراته اذ مصدرية تعالى لها مقتضية للاحاطة بها بتلك الصفات
قوله غير اي غير تلك الجواهر والصور **قوله** وكذلك الوجود اي كما يترك
 اعيان تلك الموجودات كذلك يترك وجودها على نحو وقوعه عليه من
 الترتيب او الاجتماع فهذا ما نظر الى ما سبق من قوله على علمه الوجود قد يجعل
 الوجود بمعنى الوجود اي كبرك الصور العلمية اي صلة في العقول بانفسها
 كذلك يترك كل موجود في اي راجع اعني ذي الصورة بنفسه على ما هو عليه لكن

لقد

لقد به لبيان ارات م جميع الاشياء في العقول ثم ذكر حضورها بما فيها
 عنده تعالى يشهد بان محضها المحقق هو ان علمه تعالى بحصول صور الاشياء
 فيما عنده من الجواهر المجردة كما هو مذمب لبعض الحكماء الملتطمين له بحضور
 الاشياء الخارجية الغيبية والذاتية المذمومة بقوله لي كانت آه
 مغفوا من الكلام فان الواجب لعقل الجواهر مع ما فيها من الصور وكذلك
 كل ما هو موجود في الاعيان من ذي الصورة على ما هو عليه من يقرب من علم
 شيء اذ كل شيء انفسها او ثابت فيها او في الخارج منها ولا شيء خارجا
 عنها واما ما فيها جميع الصور ولا تعلم يتعلق به العرض فان قلت يجوز ان
 يحصل بعض الصور فيما عدا تلك الجواهر ولا يلزم حشد منقول علمه تعالى اياه
 قلت بل يلزم من قوله على ما هو عليه كيف لا وهذا الاحتمال قائم مع ارات م
 جميع الصور في العقول ايضا ولا شك ان ما حصل في غير ما يرب بال شخص
 لا حصل فيها فلا بد من ان يستفاد عموم علمه تعالى اياه من قوله على ما هو
 عليه نعم لا يبعد ان يكون على تقدير كون الوجود بمعنى الموجود اشارة
 الى وجه آخر لعلمه تعالى بالاشياء يعني انه تعالى كبرك الموجودات
 بارتداد صورها فيما عنده كذلك يترك كل موجود على ما هو عليه من غير ان تمام
 صورة منه في شيء لكن قوله فاذن آه لا يخلو عن نوع اياه عنده اي اذ جعله
 اشارة الى احد الوجهين نقول فيصير معناه اذ كان ادراكه الاشياء تعالى

بذلك الوجهين لا يغرب عنه تعالى آه مع ان احد هما كان في عدم الغروب
فالظاهر حينئذ ان يقول فقل اي وجه لا يغرب آه كما لا يخفى **قوله** محال من
غير لزوم محال يعني لزوم كونه تعالى محله بصور الاشياء كما يدل عليه قوله من
غير احتياج الى صورة مستانعة يحل في ذات الدول ثلثا عن ذلك علوا كبيرا
وما قيل انه لزوم عدم علمه تعالى بالجزئيات المادية ففيه انه محال لتصور
هذا المحال مع عدم غروب شيء عن علمه تعالى على ما يشترط كلامه فقله فاذن
لا يغرب آه اي اذا كان جميع صور الموجودات كاي عليه حاصلة فيها بتوسط
تفكير الواجب تعالى وجميع صور الموجودات ثابتة فيها لكونها مما ليس بمعلومات
لها وقد سبق اننا تفكر باليس معلول لها كبحول صورته فيجاء ذلك الجواهر
مع تلك الصور حاضرة عنده تعالى لا يغرب عنه شيء أصلا ومن هذا ظهر وجه
آخر لزوم قوله كانت الجواهر العقلية لتفكر آه **قوله** هذا الكلام اقراعي من
وجه آه لا يخفى ان قوله في المقدمة فاذن المعلومات الذاتية آه وكذا
قوله فيما بعده فاذن وجود المعلوم الدول آه دليل على ان ما سبق عليها
اثبات وبرهان لظهور ان مجرد التصوير ورفع الاستيحاء لا ينتج ذلك
المطلبين كما هو منطوق الفاء وكلمة اذن والقول بان معناه انه اذا
ارتفع الاستيحاء ثبت كذا لا لما سبق بل لما فاقه واليه البرهان
في نفسه بعيد جدا وكذا القول بتفرعه على غير ما ذكر قبيد فاقبل الدجالت

المذكور

المذكورة سوى السبع والثامن انما يتوجه ان كان مراد شرح الاستدلال
الاستدلال على ان علم الواجب حضوره لا يرتفع واما اذا كان
مراده رفع الاستيحاء ذات التي ربما يتوهم تو جهها على تقدير كونه علمه
تعالى حضورا فلا والظاهر هو هذا محال وجه له واما قوله هذا القابل فيه من
المحقق البطلان لارتسام اوله بما بطل ثم قال هذا الكلام فالمحضور قد لزوم
من بطلان الارتسام فما ذكر بعده انما هو لرفع ما يتوهم على تقدير المحضور
ولدفء انه لو سلم لزوم المحضور من انتفاء الارتسام لذي ياتي ان يكون
بعده دليله ايضا **قوله** ما ذكره من انه لا يحتاج العاقل الى فهم فله يحتاج
ايضا آه لا يخفى ان هذا اعني ذكر عدم الاحتياج في الثاني مترجيا بالفاء
على عدم الاحتياج في الاول وكذا قوله في الآخر حتى يكون حضوره مستلزما
لحضوره صريح في انه سم اعني يريد في هذا البحث منع ما افاده قوله كما لا يحتاج
العاقل آه من استلزام ادراك الذات بنفسها لا ادراك ما يصدر عنه
لانه بنفسه يعني ان حضور الذات وادراكها بنفسها وان كان مستلزما
لحضور صفاتها لكن لا يتبين من ذلك ان يستلزم حضوره حضورا بياينه
ايضا كالمعلوم الدول وليس قصده الى منع عدم احتياجه الصادر في ادراكه
الى ارتسام صورته والا لوجب ان يقول ما ذكره من انه لا يحتاج في
ادراك ما يصدر آه ويبدل قوله حتى يكون حضوره آه بتولها حتى يكون

علمه حضوراً ولا شك ان قوله ولا تظن آه انما يدل على مجرد عدم قيام
الى الدرس لم يقدّم ان القيام ليس شرط في العقل بل على الاستزاد المذكور
فما قيل هذا منع للمقدمة المدللة فيقول الى من الدليل وقد ذكرنا عليه
ليس شيء **قوله** القائمة بذات العاقل آه استرجه الى وجه كونها من
صفات **فان** معنى الصفة هو ما يقوم بالموضوع كالنفس ويجب جودها للشيء
منه ما يحل على محلها كما وهم وما قيل انظر ان يقال معنى قائم هو ذو قيام فهذا
خلفه المستحق ومثله يوجد معها اذ يقال النفس ذو صورة الحرارة وهم اذ يصح
ان يقال زيد ذو مال وذو فرس ونحوه مع ان المال وغيره من الذوات
المتوفرة في نفسها ليست من صفات شيء **قوله** ليس بعدلة الصدور الى
قوله بل تعقل الصورة آه اثبت المحقق الطوسي الدولوية المذكورة
بقوله ولا تظن آه بان يعقل الصورة بنفسها ليس بعدلة المحلول بل بعدلة
الصدور والى تعقل ذاك في بطلان الشك واثبت خلافه بادعاء ان
ذلك ليس بعدلة الصدور بل بعدلة المحلول فقط او مع الصدور اذ
لو كان بعدلة الصدور فقط لم يحتج في تصور الامور العائدة عما المباشرة
الى صورة التالي باطل بالوجدان واستدل الى هذا الدليل في آخر
كلامه فهذا البحث معارضة لدليل تلك الدولوية اعني قوله ولا تظن آه كي
ان الثالث منع على دليل هذا الدليل اعني قوله فانك تعقل آه ويؤيد

انما هو

ما ذكرنا قوله ليس بعدلة الصدور بل تعقل الصورة بعدلة المحلول آه
حيث ذكره على سبيل الدعوى له على سبيل الجواز والاحتال على نحو
ما ذكره في الثالث من قوله لا يجوز آه كما هو شأن الخلف فاقيل هذا
منع لعدم اشتراط المحلول في تعقل الصورة بنفسها وقد اثبت المحقق رحمه الله
بقوله ولا تظن آه فيجب الرجاء اليه وقد تعرض له في البحث الثالث
وهم **قوله** تعقل الصورة بعدلة المحلول آه ان تعقل الصورة بنفسها بالاعتناء
العهدين لا التعقل مطلقا كيف وتعقل الذات بنفسها ايها في اورد
ان تعقل العالم بالعلوم لو انحصر في ذلك القسمين لم يكن له من علم
بالجزئيات المحسوسة ولا بالعلم بها لان تعقل النفس بالصورة احاطة في
الذات ليس بهذين الوجهين وهم يقضون منه العجب **قوله** نعم لو كانت آه
يعني ان اراد الاستدلال من حال النفس على حال الواجب فقول كما فعله
المحقق رحمه الله في ما يتم لو ثبت علمها بالصا در المباشرة بدون الدرس
وليس كذلك وان اکتفى على مجرد ادعاء ان الصا در اذا كان مجردا
حاضرا عند المصدر لم يحتج الى حضوره بتوسط الصورة انما احتياج فيما لم يحضر
بعد الصدور كي في يصدر عن النفس لكان المطالبة بالبيان باقية اذا
وقع التمزاع الذي رآه بل يكفي حضور الشيء بنفسه او لا بد من تعقل شرط
الصورة على قال الشيخ في رسالته ان علم الباري لم يكن من الموجودات

التي رجيت اذ العلم لا يكون الا بصورة **قوله** يكون شرط العقل احد المبررين
آه وما قيل لو كان كذلك فلان علما بالجزئيات مستلزما لحلول صورها
في النفس اذ حلولها في غيره لا يوجب كونها صفة لها ولا عينا فيلزم تجرد
الماضي اذ تجسم المجرد مع انه كلام على السند الغير المادي اذ لا يقول
يكوز ان يكون شرط مطلق لتقليل احد الامور الثلاثة من كونه ذات
العقل او وصف له او له لانه فله يلزم مما ذكره ان يكون شرط لتقليل
تلك الصورة الحلول يرد عليه ان الحق ما ذهب اليه جماعة منهم من ان
الصور الجزئية التي ترسم في النفس على ما استاد الاستاد قدس سره في
حاشي شرح العقائد النسفية ذهب جماعة الى ان النفس ترسم فيها صور
الكليات ولا ترسم فيها صور الجزئيات المادية وانما ارتسامها في الذات
وذهب جماعة الى ان جميع الصور الكلية والجزئية التي ترسم في النفس لها طقة
لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات المادية بواسطة لذاتها
وذلك لا ينافي ارتسام الصور فيها غاية ما في الباب ان الحواس طرق
لذلك الارتسام وهذا هو الحق انتهى وما قال ارباب المذهب الاول
من انه لا يبر في ادراك الكليات من آله متجزئة ترسم هي فيها حتى
لولا ذلك لم يبق المجرد مجردا عما اذ له يجب ان الصورة العقلية مع
ذات الصورة في الحكم حتى يستلزم ماديتها ماديتها لكن ما ذكرنا في

السابع من ارتسام صور الجزئيات المادية في المجردة ليس مستقيما على اصول
الفلسفة لا يابعد هذا الكلام والله اعلم بحقيقة الحال **قوله** بل يكاد ان يكون
مصادرة هذا مبني على ان السطح محل فاء قوله فان حصلت آه على التعليلية
لا على فاء النتيجة وحقيقة ان المحقق لما ذكر بعد قوله فانك تقلل ذاتك بيانا
لنفس المنطقية المردودة قوله وانما كان كونك محلا آه ورد عليه انه يلزم بما
على التقليل المذكور ان لا يكون كونك محلا شرط في الحصول ايضا كما انه ليس
بشرط في العقل او يكون هو شرط في العقل ايضا كما انه شرط في الحصول فانه
كما كان يلزم من اشتراط كونك محلا في تقليل الصورة اشتراطه في تقليل الذات
مع انه ليس كذلك كذلك يلزم من اشتراط حصول الصورة اشتراطه في حصول
الذات فان قيل فرق بين حصول العوض وحصول الذات قلنا ايضا فرق
بين تعليلتهما فيجوز ان يكون تقليل العوض بنفسه موقفا على حصوله لا تقليل الذات
وبالمجلة قوله وانما كان آه يضمن الحكمين اشتراطا لحلول في الحصول وعدم اشتراطه
في العقل مع ما ذكره في تقليل الثاني جاز في الاول ايضا ومن فرق يطالب
بالبيان فاجاب له عن المحقق بتغير الدليل وابواب عدم الاشتراط به ليس
آخر فكانه قال حلول الصورة ليس بشرط في تعليلها اذ لو حصلت تلك الصورة بوجه
آخر غير الحلول حصل العقل من غير حلول ولذلك انه مصادرة اذ معنى عدم اشتراط
الشيء باخر هو ان كان حصوله من غير حصوله وانما قال يكاد ان يكون مصادره

تواصف اوله قد ينسب على تحقق الموقوف بتحقيق الموقوف فيها اذا كان الثاني
اوضح تحققاته في كمال يقال هذا الانسان له حيوان ناطق لكن لما لم يكن حصول
تفعل الصورة من غير حلولها ظاهر الثاني من عدم اشتراط الحصول في التفعل بل هما
سيان في الحقا، عندنا كان ما يكاد ويقرب الى الفهم هو ان يكون مصادرة
وبما قررنا طرفا ما قيل ان المدعى ان الحصول بالصدور يستلزم كونه الصادر
على وقد اتى بهذه الدعوى في الدليل لكن لما كان المذكور فيه هو الحصول بوجه
آخر غير الحصول وهو اعم من ان يكون بالصدور قال يكاد يكون مصادرة
هذا وانما لم يحل السمع على ما يستتبعه لان المقصود الصلي هو قوله فاذن المعلوم
الذاتية آه ودرسترة على ان ترتبه على عدم اشتراط الحصول في التفعل حتى غير خفي
فتوسيط التفريع المذكور محال طائل تحتها قيل انما يكون مصادرة لو لم يكن
في كلامه دليل على تفريع هذا عنه لكنه اثبت المحقق اوله ان الحصول ليس شرط
للعلم ثم ذكر التفريع المذكور وليس فيه مصادرة فذلك، الشبهة الغفلة عن تقدم الدليل
وقار التفريع دهم منشاء فله التدبر وسوء الفهم **قوله** لا يظهر منه ان الحصول على
اي وجه وان كان على وجه الوجوب كان يكفي آه يعني ان ما ذكره انما يدل
على عدم اشتراط الحصول في التفعل فاللزم منه انما هو ان الحصول ليس له
ليس بخصوصه مستلزما للتفعل بل لو حصل بوجه آخر في الجملة حصل التفعل ايضا
ولا يلزم منه ان الحصول على اي وجه يكفي في التفعل لجواز ان يكون الحصول على

وجه يمكن ان كان مطلقا شرط التفعل حتى لو تحقق الحصول بالمكان بوجه
آخر غير الحصول حصل التفعل ايضا فلا يكون الحصول للفاعل وان كان اقوى
لما في التفعل لكونه نحو آخر من الحصول والمفروض ان نحو الحصول الدول
اعني الحصول للفاعل وذلك نحو هو ان يحصل بالمكان شرط في التفعل في حصل
كلام ان ذلك الدليل لا يدل على عدم اشتراط الحصول اصلا كما مر في المنع
الثالث ولئن سلم ذلك فلا يلزم منه ان يكفي الصدور كما هو المقصود وما ذكره
من ان الحصول للفاعل ليس دون الحصول للفاعل بل يكفي في نفسه فمن
الوهم ما قيل معنى كلام المحقق ان شرطه ان يدرك تعلق ما مل يكون العالم
قابلا للشيء او فاعله وتعلق الفاعل به او اولي بان يتكف عليه شيء فان
منع ذلك بجواز ان يكون شرطه الحصول خاصة فهو المنع الثالث والله اعلم
تام بلامرية وليس معناه ان تعلقا خاصا اذا كان شرطه العلم وكان تعلق
آخر منه كان ذلك اولي به وذلك **قوله** اعني الحصول للفاعل لكن لا من
حيث خصوصه بل من حيث انه حصول على وجه المكان على عرفت **قوله** تحكم
بحث لانه مجرد دعوى من غير دليل وما قيل هذا انما يرد ان لو كان كلامه
الاشارة على الاستدلال فيجب عليه الحكم بالاحتياط لثبت الدعوى وليس
في كلامه الجواز ذلك لانه يتوهم ان العقل الدول اذا كان معلولا به لا يجوز
ان يكون نفس ذاته عين عليه تعالى بذاته فقد عرفت كساده بان تزيل

الكلام بقوله فاذن وجود العلول يشهد على ان غرضه هو الاستدلال والبرهان
اذ لا ترتب له على مجرد التصوير ورفع الاستبعاد وتوحيده معاه وجود العلول
يكون ان يكون نفس عقله تعالى اياه منع بعده جدا اياه قله تعالى عن ذلك
علوا كبيرا لكي لا يخفى **قوله** التي لا تزيدها اي تلك الاعتبارات الثلاث عليها اي على
همية العلول الاول في الخارج فهذا الظير وصف العلولات الثلاث بقوله المتباعدة
في الوجود ذكر بها لتفريع قوله فاعلم متحدة في الوجود آه واما تفسيره بانه لا تزيده
الاعتبارات على الثلاث فبما ان ليس للحصر في الثلاث دخل في المقصود اصد
فالتقييد بجنبه لغو مع ان قوله في الخارج محاي اياه ايها فاقيل انه بيا في ما في
شرح الاثبات ان الاعتبارات اربعة امكانه في نفسه ووجوبه بالغير وتعقل
المبدء له وتعقله للمبدء **وام** **قوله** كما تقرر في موضع اذا المسته فيما بينهم هو استناد
العلولات المتكثرة الى الاعتبارات ولها قس في هذا السند بان مختار ما يح
الاعتبارات على امر ان استنادها الى الامور الموجودة دون الاعتبارات
كما توهم محال لطايل تحتها لا سبق انه صرح في شرح الاثبات ان الكل متفقون
على صدور الكل منه جل جلاله وان الموجود معلول له على المطلق وما عداه اعا
هو شرط ومعدات لا فائدة فعلية ما خلاصة ايها العلة واحدة بالذات
وهو الواجب تعالى مع تباين العلولات بالذات وانما حصل التسليم مع الله
ما ذكره بالذات في السند لانه استدل نقضا على ما قال من ان الاتحاد والذات

في

في العلة يقتضي الاتحاد والذات في العلول وكذا التقدير الاعتباري المحض
في العلة يستدعيه كذلك في العلول فان فيها ذكره السلك العلة متحدة
بالذات مع التقدير مجرد الاعتبارات العلولات متباينة بالذات **قوله**
يفضي الى كون علم الواجب آه لانه حصل للجواهر متوسط علمها بالاول
الواجب تعالى العلم بالموجودات بحصول صورها فيها على ما مر كان لها العلم
بالصور بنفسها لا بسلك من المحقق انك اذا تعقلت شيئا بصورة فانت
لا تعقل تلك الصورة بغيره بل كتعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايها بنفسها
مع غير ان يتقاعف الصور فيك فلا محال كان القول بان تعقل الواجب
للصور بواسطة تعقل الجواهر اياها فكان متأخرا عنه تاخرا ذاتيا وذلك باطل
لا مستلزما ان لا يكون تعالى مستكده بالذات بل يتوقف استكده على استكمال
غيره كما مر في استدلال الحكماء على نفى زيادة الصفات ان احتياج الواجب
تعالى في كونه عالما قادرا وبالجملة في صفات كماله الى غيره يستدعي ان
يكون تعالى ناقصا بالذات مستكده بالغير وهو خلاف ما اتفق عليه العقلاء بل
محال للقطرة السبية وبما فرر بانزاع ما قيل يجوز ان يكون حصول الصور
في الجواهر مصححا لان يقصف كل واحد من الواجب والجواهر بالعلم من غير ان يكون
الصفات شيئا منها به فرع الصفات الاخر به وكذا الانزاع منع استحالته بالذات
الذكرور ثم برز عليه انه كما ان حصول الصور في الجواهر نفس تعقلها اياها على سلك

كذلك هو نفس الواجب تعالى اياها الى ذكره المحقق انه تعالى الجواهر مع
تلك الصور لا يصور غيرها بل باعيان تلك الصور فان القول بتفعل الواجب
الصور بواسطة حصولها في الجواهر المحذور كيف العلم الحضورى بالشئ هو نفسه
من غير تعارضه بالاعتبار المحض لكن الظاهر ان الاشكال باق فانه اذا كان علمه
تعالى بها نفس حصولها في الجواهر ولد ذلك ان حصول الوصل محتاج الى المحل
لزم اعتباره تعالى في علمه الذي هو من صفات كماله تعالى الى غيره اعني الجواهر
العقلية وقد مر انهم يتجزؤون عنه والنوع بين احتياج وجهان ماله به من
البيان **قوله** ان ارتسام صور الجزئيات المادية اى من حيث انها مادية كماله
عليه قول المحقق فان لا يفرق آه اذ لو اكتفى بالعلم بالوجه الكلى الذي يستتبع
العلم بالعدة لكان العلم بالمادى من حيث انه جزئى مادى عازبا خارجا عنه تعالى
اذ ليس الجزئية من الحيا والعلم خاصة عنده كما يشوبه كماله حيث حضرا ذراك
المتغير هو متغير في احساس كى مردوا عن السكون عليه فيما سبق بل زود غروب
بعض الاشياء عليه علم لبطن وحرما في صدور البحث فاربع اليه بقى ان
ارتسام صور المادية من حيث انها مادية لا يزد من العلم بعينها الى قال المحقق
ان العلم بالعدة يوجب العلم بالعلول لا احساس به وادراكها كذا احساس
فقوله كانت جميع صور الموجودات الكلية والجزئية حاصلة فيها ان اراد
به ان صور الجزئيات من حيث انها جزئية البها حاصلة فيها فاعلم انه ممنوعة

وقد

وان لم يرد استولى تلك الصور اياها فان تعبر بعد الغروب غير تام كى عرفت **714**
فقال **قوله** ان المجرد عندهم لا يدركه شئ اى على زعم المحقق الى سبق نفريه
بال ادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالآلات
الجسمانية فانرفع ما قيل ان الكثرة قد حقق من جهة فيما سبق ان ما ذكره على
وجه احساس والتحليل يدركه هو تعالى على وجه العقل فهو تعالى يعلم الاشياء
كلها حتى الجزئيات المادية بخو العقل بدون آله حسية فليدرك شئ على التحقيق
اذ الكلام اما هو مع المحقق والبرادة م على زعم **قوله** وليس لهما تلك الآلات
في اكثر النسخ موقوف انجزا عن الطرف وفى بعضها بحذفه والمآل واحد ثم الاشارة
الى ما ذكر من الآلات الجسمانية التى ترسم فيها صوراً فمن عدم التبر ما قيل انه
مبني من جهة اذ لما شربوا عندهم **قوله** بل نفس الجواهر آه تنق في الايراد
فبعد ابطال العقل الواجب بواسطة الارتسام المذكور اذ لا وابطال ذلك الارتسام
ثانيا كما قال بل نفس المقدمة التى بنى عليها هذا المطلب اعني العقل والارتسام
المذكورين غير صحيحة يعنى بل نقول نفس تلك الجواهر معلومة لذاته تعالى مع ان
علمها جعلتها اعني الواجب لا يستدعى العلم بها بحصول صور نفسها فيها لا تقرر عن زعم
ان علم الاشياء بذواتها حضورى لا حصولى وقد استغناه في المقدمة التى مهدا
لارتسام صور جميع الاشياء فيها وهى انها تقبل الواجب بحصول صورته
فيها وتقبل العلة بحصول الصورة ليعتزم تقبل جميع معلولاتها كذلك لا تجرى

في نفس الجواهر مع انها معلومة له تعالى بذاته فلا يصح تلك المقدمة كعادتها
ويكون الاستثناء منها مثل سيطرة الفقهاء في استثناء الاحكام الكلية
فانهم فانه قد خفي على بعض الناظرين فقال ان اراد ان نفس الجواهر معلومة
لذاته تعالى بذاته اي بذات كل واحد منها لا مع الصور القائمة بها فلا يجرى
في تلك الصورة المقدمة المحمودة لعموم علمه تعالى فلا يكون الصور معلومة له برؤ عليه
انه يخالف ما هو متحقق من فهمهم من استناد جميع الموجودات اليه تعالى وعموم
علمه تعالى لكل شئ وان اراد انهم معلومة له تعالى بذاته اي بذات كل واحد
منها ونفسه لا مع اعتباراته فلا يكون اعتبار كون المعلول علما معلومة تعالى
فلا يكون الجواهر على له تعالى فعليه انه لم يشترط احد في كون الشئ علما ان يصدر
هذا الاعتبار عن العلة وان اراد ان نفسها معلومة له تعالى بذاته تعالى اي
من غير خلية شئ آخر واستراطه بخلاف الصور ضرورة احتياجها في وجودها وصدورها
عن الواجب الى محاله فلا يكون الصور معلومة له تعالى فليس بها انه لم يشترط
احد في علم الشئ الصادرة ان يتقبل هو في صدوره كيف وقد قال المحقق
بان نفس تقبل الصور العقلية بنفسها لا بغيرها **قوله** الثاني من آه الظاهر ان يجعله
سابقا والسابع ثانيا لان مورد مقدم في كلام المحقق بان نفس تقبل الصور
العقلية بنفسها لا بغيرها على مورد السابع لانها كما كان لهذا البحث ذيل طويل
وهو من قوله فان قلت الى آخر الكلام آخرة وفي التشويل والانتشار **قوله**

يتوقف

يتوقف عليها الاختيار اما توقفه على العلم فقط واما على القدرة والارادة
فلا تنها عبارة عن نفس العلم عند الفلاسفة على فضلة رئيسهم في الشفاء
والاختيار بالمعنى الذي يثبتونه هو كونه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
على ما يصرح به الشيخ الا ان فاذكرة فيما ينبغي ان القدرة عند علم عبارة عن
كونه بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل يؤل الى ان يقال انها عبارة عن
كونه بحيث يختار ولا يخفى انه حق لانه اذا ثبت العلم كان له حيثية ان شاء
فعل وان لم يشاء لم يفعل قطعي لانه تسامح في العبارة فاقام اللزم مقام
المزوم فلا يتوهم انه ينافي ان يكون القدرة نفس العلم نظورا ان كونه بحيث
ليس عين العلم بل على هذا ما ذكر قسيدا ان القدرة عند المتكلمين عبارة عن صحة
الفعل والترك فانه تسامح فيه واراها عبارة عن كونه بان يصح من الفعل
والترك والقدرة صفة القادر والصحة صفة الفعل فلا يكون شئ منها
عبارة عن الآخر فلا يرد ما قيل انه قد فسره القدرة فيما سياتي بما فيه الاختيار
فهما هما على ذكره بمعنى واحد هو انه ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل فكيف
يصح منه الحكم بتوقف الاختيار على القدرة وليس بما يعلو على الاول ان الاختيار
هو الارادة مع ملاحظة اللطف الآخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويسيل
الى احدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد وظهر ان المقيد يتوقف على
المطلق والارادة على القدرة والاختيار يتوقف على الارادة والقدرة بلا شبهة

لان الكلام في الاختيار بالمعنى الذي يشتهر به وهو على ما ذكره وهو ان
فعل وان لم يكن لم يفعل لا عين المسببة والارادة وما قبل المراد انها يتوقف
عليها الصدور بالاختيار اذا الكلام فيه لا في نفس الاختيار فليكن الاختيار عين
القدرة فكأنه قال الصدور بالقدرة يتوقف على المثلثة ففى العبارة مسامحة
والمناقشة مهدية ليس بشئ اذ لا يترتب من صدور الاختيار الا توقفا على الاختيار
لكونه مسببا لا على الصدور بالاختيار فلا دور حيث لا يصلح ان قلت معنى توقف
الصدور بالاختيار توقف سببية الاختيار وصدور الشئ بالاختيار يتوقف على
سببية الاختيار فقط فانه لا يلزم قلت فحينئذ ليكن توقفه على الارادة ظهور
ان سببية القدرة وهو الاختيار لا يتوقف على الارادة وان توقفت على نفس
القدرة المتوقفة على العلم **قوله** لا يصدق ان شاء علم آه فان قلت المشية
عندهم عبارة عن العناية الذرية وهى العلم على وجه النظام الكلى فيجوز
ان يؤخذ العلم في جانب الشئ طاجاليا وفي جانب الجزاء تفصيليا والاحكام
مقدم على التفصيل فيصح الشئ طيبان مما قلت المسببة مما يترتب لذة البحث
تعالى ولو بالاعتبار فتوقف علمه تعالى على المشية ودورانها ليس معنى ان
لا يكون ذلته البحث من غير توسط غيره ولو اعتبارا باعتضا لعل الذي
هو اعلى مراتب كماله انى فيكون ذلته البحث مستكفرا في مثل هذا الكلام
الى الغير في الجملة وذلك نقص في حقه تعالى عن ذلك فلو اوجب ان يكون

علم

علمه تعالى بالاشياء دايرا على نفس ذاته البحث من غير اعتبارا مر آخر
مطلقا كالمشية ونحوه كما لا يخفى على اننا ننقل الكلام الى علمه تعالى بالعلول
الدول بانه ان كان عين وجود العلول الدول كالمعلم لتفصيل عادى الدشكال
برمته والانتقضى به ما سلفا المحقق فى اثبات الغيبة اذ لا شك ان علمه تعالى
بذاته العلم لذاتهها يوجب العلم بمعلولته اجمالا فى تقييدات الفارابي اذ قيل
الدول عقل قيل على المعنى البسيط انه يعقل الاشياء بعلمها واسبابها كخبرة معها
من ذاته انتهى فلما كان علمه بذاته عين ذاته التى هى علة للعلول الدول كان
علمه المذكور بالعلول الدول عين ذلك العلول على ما سبق بعينه والله اعلم **قوله**
شأنه عظيمة هى ان يكون تعالى مجبورا فى كل ما صدر عنه لعل علمه تعالى
بكل صادر عين وجوده بها وعلى ما سبق فى بيانها اذ كان صدور الملكيات
آه تحقيق لزوم المحذور المذكور على هذا السطح لا حراز عارضة شذوذه من
بقراء العقلة شقة من ان افاضة الوجود وتوابعه لازمة لذاته تعالى لزوم الضوء
للمشئ صدور العالم منه من غير شعور به تعالى الله عما يفتردون فان رفع ما قيل ان
علمه تعالى بالحوادث فى الدال يستلزم وجوده فى علمه ازل وان لم يكن الواجب
مختارا فلا وجه لان سبب اسوال على كونه مختارا **قوله** مسبوقه بالعلم كى ذكرت
الى ما سبق الذاتى فان ما ذكره هو ان الاختيار يتوقف على العلم ونحوه **قوله**
ان يكون للحوادث وجودا لى آه كحقيقة الجمع بلام الاستتراق وتوصيف الوجود

بالذلي يدل على ان الاشكال من وجهين كما ذكرناه سابقا احدهما ان
يكون جميع الحوادث الغير التامة وجود في علم تعالى فيستقصى برهان
التطبيق به كما سلف الشك وثانيهما ان يكون احداث ازليا فاشدالي
مخلص الاول بما سبق من ان علم تعالى وافضل بيط قد تعدد في المعلومات
بحسب علمه فلا يتصور التطبيق والى مخلص الثاني في آخر كلامه بان ذلك الوجود
للحوادث عين علم تعالى بالذات وبغيره بالاعتبار كما تميز اما بحسب حال
تعلق العلم بها لئلا يتعلق العلم بالشيء المحض لا قبله لازلية ذلك الوجود
لا ينافي حدوث وجوده الخارجي هذا والقصر على احد الوجهين مما لا ينبغي كما لا يخفى
قوله اذا تعلق العلم به لانه كمن الشيطان بقا في لزوم ذلك المخدود
فان توقف الاختيار على العلم اما يستلزم اصل العلم والى ان الحوادث وجودا
وان ذلك الوجود اذلى فكلما ضم اليه كضم ذكر الاثبات الاول ان تعلق
العلم بالشيء المحض محال بربية ما استراليا الاثبات الثاني ان القول
بان التعلق حادث باطل لانه يفرض الى نفي كونه عالم بالحوادث في الدزل
تعالى عن ذلك علوا كبيرا فاذا ثبت من الشيطان علمه تعالى متعلق بالحوادث
لتوقف اختياره على علمه ثم ثبت ان تعلق العلم لا يتصور بالشيء المحض
وان تعلقه اذلى ثبت قطعا ان الحوادث وجودا ازليا في علم الله تعالى
فمن عدم التدبر ما اورده عليه انه لا يلزم من وجوب سبق العلم على الافعال

الاخير

الاختيارية الوجود في علمه تعالى قبل الحدوث كما افعلنا الاختيارية
الوجود في علمه تعالى قبل الحدوث كما افعلنا الاختيارية لا في الدزل
كما زعمه وليس ضم الى ذلك المقدم امتناع كونه تعالى محله للحوادث فيمتنع
حدوث علمه القاييم به تعالى فيكون المقدم المذكور لاثبات اصل العلم برده
عليه ان اصل ثبوت العلم كاف سواء كان قبل وجود الحادث او بعده لئلا
يلزم كونه محله للحوادث فلا يدخل في ذكره من سبق العلم على الافعال الاختيارية
حيث لم يفهم وجه تليكه بقوله اذ تعلق آه وغفل عن قوله كما ذكرت فحمل مسبوقة
على الزمانية **قوله** وما يتوله الظاهر بان آه احتراز عما لا المحققون منهم من
ان تعلق العلم بالذلي والعلم بانه وجود هو العلم بانه سيوجد وقد مضى
قوله الى نفي كونه عالم بالحوادث والحال عالم بالاطلاق بمعنى قيام صفة
العلم بضرورة ان العلم بالشيء لا يتصور بدون كونه معلوما في توهم انه كما
لا يحتاج في كونه بصيرا الى ان يكون له مبصر بالفعل كذلك يجوز ان لا يحتاج
كونه عالم الى ان يكون له معلوم بالفعل لا بد لتفكير من دليل ليس بشي منشا
عدم الفرق بين كونه عالم بمعنى قيام الصفة وبين كونه عالم بالشيء الذي
ان كونه بصيرا لشيء ايضا يقتضي ان يكون ذلك الشيء مبصرا له بداهة **قوله**
المخلص ما سلفنا اليه لا ما قبل تعالى في المحاكات من ان صفاته تعالى مثل
ذاته تعالى حيث برز ما نية عالم في الحال واللاستقبال عند سواسية

فيجوز ان يكون تعلق علمه تعالى ازليا ومع ذلك يتعلق بالحدوث في
وقته فان كل شئ في وقته حاضر عنده دائما اذ قد عرفت كونه على ما
يرى عليه كلام الشيخ في الشفاء و قد مر تفصيله فتذكر قوله وذلك العلم مبداء
يعني ان الموجود في علمه تعالى جميع الاشياء اجمالا لا التفصيل حتى يجري
فيها التطبيق بحسب علمه تعالى بل انما وجود التفصيل في الخارج معلوم انما
في الخارج لا يتبع مبدع الله تعالى اتفاقا سواء كان لها مبداء كما هو عند
المكلفين او لا كما يقول الحكماء لتجويزهم عدم تباين الحوادث متعاقبة غير
مجمعة للوجود في الماضي والماضي لانه لا بد في جريان التطبيق من امرين
احدهما ان يكون الحداد غير متناهية وثانيهما ان يكون منها متميزا في الوجود
عن الآخر فان نظر الى علمه تعالى في وان كانت غير متناهية لاحاطة علمه
تعالى بجميع الاشياء المعدومات والموجودات لكنها هناك متحدة غير
متكيزة كما مر وان نظر الى الخارج في وان كانت هناك تفصيل متميزة
متميزة بعضها عن بعض لكنها في الاستقبال ليست بغير متناهية في الماضي
وان كانت غير واقعة عند حدوثها في الماضي اما على تقدير حدوث
العالم فظاهرا على تقدير قدمه كما زعم الحكماء فذلك يقول ان في صورة
التعاقب انما يوجد في الخارج متناهية وايضا ما كان قد جاز للتطبيق
فيها بحسب العلم ولذلك يجب ان يخرج قوله وذلك العلم في قوله ما اورده في الشفاء

715 من ان القول ببساطة العلم آه لدفع ما اورده سابق من ان القول
ببساطة العلم لا يحسم مادة الاشكال بل معلومات الله غير متناهية سواء
كان العلم بها واحدا او مستقوبا فيجري التطبيق وحاصل الرفع ان وجود
التفصيل التي هي مبني اجراء التطبيق في الخارج لا في ذاته تعالى معلوم
انها في الخارج متناهية فذلك ما يغلب لاجراء التطبيق بحسب الخارج ايضا لتباين
كما لا يتصور بحسب علمه تعالى لا تبادلا وعدم تميز في الوجود قوله قبل هذا
الوجود آه قبلية ذاتية فانه لا يلزم من تفرعه على صدور منه تعالى بالاختيار
على تقدم ان الاختيار يتوقف على العلم ونحوه قوله الى وجود واجب حتى
لا يحكم الى صدور من الواجب تعالى المختار قوله وكذلك محال ان اما
القول فظن لكونه تسلسلا في الامور المترتبة في جانب العلل والاما الثاني فقول
الكلام في وجود المحكمات فلو كان واجبا لمخرج من الممكن الى الوجود
كما توهم ان المراد من الواجب المنتهى اليه الباري تعالى ومن الانتهاء اليه
الانتهاء ببلد اسلمة دائما كان محال لانه لم يستند قدم الحادث الذي صدر
عن الواجب ببلد اسلمة وزم منه قدم الحادث الذي صدر من الحادث
الاول وهكذا فلزم قدم اول الوجودات الذي كان الكلام فيه فلو يكون
صومه بالاختيار هذا خلف فانه لا معنى حينئذ لزيادة لفظ الوجود في
قوله الى وجود واجب ليس شئ فان هذا الوجود المنتهى الى الواجب اما ان

يصدر عنه تعالى بالاختيار ايضا كاد الوجودات اوله فعل الاول كان لتسلسل
قائما بعينه لا تفردا في كل ما صدر بالاختيار يجب ان يكون مسبوقا بالوجود
العلمي فالانتهاء المذكور لا يجدي طائلا والتردد بينه وبين التسلسل
كان قبيحا وعلى الثاني يرد ان القول بعدم اختياره تعالى في هذا الوجود
العلمي مع اختياره في الوجود العلمي الاول تكلم بكت فان الجبار وسلب
اختياره تعالى فيما صدر عنه ما نقص في حقه تعالى مطلقا لفرق بين الوجودات
العلمية في ذلك فان سلم النقص المذكور سلم في كل ما ذكره الواسع من في
الكل كما فعله السالك وعلى هذا قال السالك وينقل الكلام الى الوجود آه اذ لفرق بين
صادر وصادر حتى يكون الاختيار في احدهما كذا والاختيار نقصا ويكون في
الآخر عكسه فان قلت عاية الامر ان سلب الاختيار في الوجود الاخير ايضا
محال وما المقصود بالازوم المحال قلت فحديث الانتهاء الى الواجب تعالى
وما ذكر من التطويل يكون لغوا محضا اذ يكفي انه اما ان يتسلسل او يترجم بسلب
الاختيار والكل محال وقد يقال المراد من الوجود الواجب الوجود الذي
يكون صدوره عن الواجب واجبا فلا يكون الواجب تعالى فاعله مختارا
بالنسبة اليه حتى يستدعي وجودا آخر فيسلسل وفيه ان وجوب الصدور
عن الفاعل لا ينافي اختياره عندهم اذ معنى الاختيار على ما فهم هو ان شاء
فعل وان لم يشأ لم يفعل وقد صرحوا بان مقدم الشئ عليه وجوب الصدور في

حقه تعالى فيكون الفعل واجبا له تعالى في شرح المواقف اما القلة مسفة
فانهم قالوا ايجاده للعالم على النظام الواقع من لوازم ذاته فيمتنع خضوه
عنه وذهبوا الى ان مشيئة الفعل الذي هو الفيض والوجود لا زمة لذاته
تعالى بكون العلم وسائر صفاته فيتحيل انه فلما كان بينهما مفهوم الشئ عليه
للاولى وجوب صدقه ومقدم الثانية متمنع الصدق انتهى ولوقيل المراد
الصدور بله توسط شئ يصله حتى المشيئة ايضا قلت فيمكن ان يقال ان ينتهي
الى وجوده لم يصدر عن الواجب بواسطة شئ حتى المشيئة فلا يكون فاعله مختارا
الوجوب توسط المشيئة في صدوره بالصدور بالاختيار ولا يدخل فيه لكون
ذلك الوجود العاقل بله توسط المشيئة وجوب الصدور اذ مفهومه في الكلام
ترك ما يعني وذكره يعني قوله موجوب بالنظر الى صفاته الذاتية وما في
شرح المواقف من ان دعوى ان ايجاب الصفات كمال واجبا
غيره لتمام مشككة لا يخلوا عن ما يل لظهور ان غير صفاته تعالى الذاتية
ليس مثل تلك الصفات في الكمال فيجوز ان يكون ما هو في اعلى مراتب
الكمال مقتضى ذاته تعالى بله توسط شئ كالمشيئة مثلا فلهذا زمة بله
بزم ما سبق من المحال قوله عين على بالذات لان الكمال في الحوادث
يستدعي تميزه عند العالم قطعا بل يمكن ان يقال ان ذلك الانكشافات
هو التمييز المذكور في الخارج وان تعارفا في المفهوم وايا ما كان يكون ما به

الذات في كافيا في افادة ذلك التميز سواء كان ذلك الامر متزاخيا
او حقيقيا وما به التميز عند العالم هو الوجود العلمي وما به الانكشاف هو العلم
فيكونان متحدان بالذات قطعا فلا بد من ان لا ينطبق على مذهب المتكلمين
كما ادعاه في آخر كلامه فان العلم صفة حقيقية له تعالى عندهم فلا يكون وجود
الحوادث عينا نعم يوافق ما في العلم به الحكماء اعني حصول الصورة فان الصورة
نفس الحوادث وذلك لان تلك الصفة الحقيقية لا يحصل بها من حيث تعلوها
الانكشاف كذلك بها من حيث تعلوها يحصل التميز عند العالم فيكون الوجود العلمي
اعني ما به تميز عند الباري تعالى نفس الصفة من حيث تعلوها وما المحذور فيه نعم
الوجود الذي ربحي للشيء لا يكون عين صفة الباري تعالى ضرورة فتدبر
قوله وغيره بالاعتبار فانه من حيث يتميز به الشيء عن غيره وجود ومن حيث
انه يكلف هو به علم وبنا على هذا التفسير الاعتباري يصح الظرفية في قوله
وجود الحوادث في علمه تعالى على التسامح والتوسعة كما هو في النظر في
قوله لا يمكن مثل ذلك آه اي لا يمكن ذلك الجواب في دفع مثل السؤال
المذكور الذي دفع به وهو ان يقال مثل ما مر ان الوجود العلمي للمحل وهو
الوجود الخارجي له عنده صادر عن الواجب وهو مختار فيحتاج الى سبق العلم
فيكون قبل وجوده كما في التسلسل **قوله** على التقرير آه وهو ان الوجود
الخارجي للمحل عين العلم به فالحاصل ان القول بان الوجود العلمي للعلم

كما مر سبجه واما القول بان الوجود الذي ربحي معه فلا يخلو عن إمكان فاما
ان يقال بالاجاب فيبزم ان يكون تعالى موجبا في الوجود الخارجي
غير الصفات او بالاختيار فيبزم ان يكون تعالى مختارا في علمه تعالى فيفسد
ادبر دور لما مر من توقف الاختيار على العلم والقول بانه تعالى موجب فيه باعتبار
هو مختار فيه باعتبار آخر نقص كالفصل السابع **قوله** ما ذكرناه آه اي في
قوله قلت قد سبق آه وهو ان علمه الذي هو عين الوجود العلمي من صفاته
تعالى الذاتية التي هو موجب بالنظر اليها قوله اخي يكون علمه تعالى غير ذاته
فيصح صدوره عنه بالاجاب وكونه من صفاته الذاتية وما ذكرناه التوضيح فساد
ما توهم انه ليس المراد بمذهب المتكلمين تمام مذهبهم بل بعضه وهو مجرد ان
يكون علمه تعالى غير ذاته والله هو عندهم قائم به تعالى وعلى ما ذكره منك
عنه لما مر من ان ما ذكره السكت هو ان الوجود الخارجي بالعلم
والذات ان اول كلامه واخره يصادى على فساد كيف وحسنه يكون
ما ذكره عين ما قرره المحقق ولو حمل هذا القابل قوله ما ذكرناه على تقرير
المحقق رفع بعده عنه فيه انه يهدمه ما سياتي من قوله فان قلت على
ما ذكرته من سياق المتكلمين آه قلت على الصواب لا بأس بقيام آه
اذ لا مسوغ لتوهم قيام المكملات بحسب الوجود الخارجي بطلانه تعالى
قوله ويكون المكملات آه الظاهر انه عطف على يكون الاول فتبينه

بقوله حيث ان حين اذ ثبت ما ذكرنا مع ان العلم الجمالي هو واجب تعالى
 لما ثبت على ندرج الحكماء ايضا فانهم قالوا انه تعالى يعلم جميع الممكنات
 اجمالا في ضمن علمه بذاته لعله لا يرفع الارجح رانهم كى سيجى قوله موجودة
 في علم الله قد عرفت انه من توسعات الظروف والله هذا هو السارج
 في الابق واللاحق على ان الوجود العلمى عين علمه بالذات **قوله** ومعنى
 الجمال آه لاخفاء ان سابق الكلام ولا حقه نا طقان بان مراده
 بالعلم الجمالى ما هو المشهور وهو ان يدرك الكل دفعة واحدة بصورة
 واحدة على ما ياتى من السارج ان المعقول من العلم الجمالى هو ان يكون
 العلم بالكل دفعة واحدة ويحل الى العلوم بالاجزاء فالعلم اعنى تلك الصورة
 بالوحدانية والمعلول مستقرا ما سابقه تلك قومه واعلم ان ما ذكرناه
 آه مرتبط بقوله قلت قد سبق آه كى عرفت وهو جواب عن قوله
 فان قلت هذا الوجود العلمى آه ومن البين ان اشارة هذا الى ما يرمى
 الى ما سبق عليه من انه يعلم بعلمه البسيط الجمالى ولذلك ان الحكم
 عليه بانه مبدء الوجود التفصيلى في الخارج يقتضى ان يكون المراد
 منه هو العقل الجمالى الذى قال الحكماء وبانه الخلق للصورة التفصيلية
 في الخارج على ما مر عليه جعله مما اشار اليه سابقا يقتضى ذلك فانه
 المت رايه في السابق حيث قال فيه وفيما ذكر ما مخلص عن ذلك

ومنه العلم الجمالى

قلت

قلت العلم الجمالى ليس على العقل قلت قد حقق في عنوان العلم الجمالى
 علم بالعقل وهو العقل البسيط الذى يجعله الفلسفة مستقرا من
 المبادئ العالية قالوا والعقل الجمالى للبارى هو الخلق للصورة التفصيلية
 في الخارج ذلك ان تقول العقل الجمالى فيه ايضا مبدء للصورة التفصيلية
 قى اذ لم ننا انتى واما له حقه فلا ما توهم بعضهم والتمثيل الذى ذكره انما
 في ذلك المعنى وكذا الذى حقق في الكتب العقلية هو ذلك لا غيره وبالحكمة
 قد حقق من كلامه ان مرادة من العلم الجمالى هيما هو الذى سبق وهو المبدء
 للتفصيل في الخارج كما ان العلم الجمالى الذى يحصل لنا عند السؤال عن مبدء
 مبدء التفصيل يقع بعده كى نفس عليه هيما وفيما سبق ايضا وقد ذكر هيما ان
 المعقول من العلم الجمالى هو ان يكون العلم بالكل دفعة واحدة وهو المعنى
 المتعارف عنده فواطر اذ ذكر فان قلت العلم عن جمهور المتكلمين صفة
 ذات عقل وعنده محققهم نفس العقل فلهذا ان نفس العلم الجمالى بان يكون
 لصفته تعالى الحقيقية اولذاته تعالى عقل واحد بالكل من حيث هو كل لال
 يكون لكل جزء منه عقل آخر والام كى ما ذكره منطبقا على ندرج المتكلمين
 كى ادعاء قلت زيادة لفظ السياق في قول جابر على سياق ندرج آه
 دون قوله واما على ندرجهم بعينه حتى يحتاج الى التطبيق فيما بينها بل
 اراد ان ما ذكره جابر على سياق ندرجهم وطريقة فانه كى ان علمه تعالى على ندرجهم

غير ذاته قائم به تعالى كذلك على ذكره الدالة عندهم صفة حقيقية
ذات قلقت مثل القدرة ونحوه وعلى ذكره صورة وحدانية تحصل له عند
ادراك الكل دفعة كما يحصل عند رؤية الجماعة من بعد ولذا بس بقاء تلك
الصورة بذاته تعالى كما لا بأس بقيام تلك الصفة به تعالى ومن رام الفرق
فليس به من البيان **قوله** لو فرض أنه في تلك الحالة إلى أن ما يتبادر إلى
الوهم أنه ليس علم بالفعل أصلا مجرد فرض والتحقيق أنه بالفعل من وجه بالقوة
من وجه آخر في شرح التجربة أنه ليس ذلك بالقوة المحضة بل هو علم بالفعل
نظرا إلى أجلته من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا إلى التفاصيل التي تركبت
منها انتهى فالوهم لئلا يمكن من تميز وجه من وجه ووجه ما هو أقوى في الكلف
والادراك اعني العلم بالتفاصيل مفقودا حكم بأنه ليس هناك علم بالفعل أصلا
بل لا ما هو بالقوة **قوله** فإنه يتبادر أنه تعديل لقوله توهم بعض المتأخرين
وبما أن المتن ذلك التوهم يعني إيماء توهم بعض المتأخرين وبما أن
المتن ذلك التوهم يعني إيماء توهمه لأنه لم يتبادر إلى الوهم وقوله فإنه لو فرض
أنه علمه لقوله لا بالقوة هذا وإن كان جليا قد صار على بعض الدوائر خفيا
فرغم أن الفاء في الثاني عاطفة عطفت ما بعده على ما تحت الفاء الأولى
التعليقية عطفت أجلته على أجلته فالجميع علمه لقوله لا بالقوة فهو إشارة إلى
جوابين عن ذلك التوهم أحدهما أن يكون العلم بالقوة في المثال

أمر يتبادر إلى الوهم فهو توهم محض وإنما بينهما أن الوهم ذلك فليس الحال
في المثال كذلك وأنت خبر بأنه مع ما فيه من العبد والحزارة يرد عليه
أنه لا حاجة إلى الإشارة إلى ما ذكر في الجواب الأول بعد ما استأثر به بقوله
توهمه وقوله لو فرض بكلمة ثبوته لفظ الفرض على أن عدم القوة في المثال
لا يستلزم عدمها في المثال كما اختار السراج في قوله لو فرض أنه لو عدم
الفعل في المثال لا يقتضي عدمه في المثال فله يصح قوله فإنه يتبادر أنه علمه
لقوله لا بالقوة حتى يكون جوابا آخر لأنه إنما ذكر في المثال إلا أن يقال
أنه مجرد الزام لذلك البعض فإنه قابل بوجوب التطبيق فيما بين المثال
الممثل له ولذا وقع فيما وقع **قوله** وقد حقق ذلك في الكتب العقلية
في الشفاء ما حاصله أن ضرورة العقل قاضية بالفرق بين حالة كانت
قبل حصول العلم اللبالي بشئ وحالة هي في زمان حصوله بأنه في الأول
لكم وقوة محضة قريبة أو بعيدة دون الثاني فإن صاحب يتقن بالفعل
لا يحتاج أن يحصل له قوة بعيدة أو قريبة فذلك التيقن أما يتقن بعين
ذلك الشئ فذلك وأما يتقن بأن هذا الشئ مخزون عنده إذا ما
علم فيكون هذا الشئ حاصله بالفعل لأنه من المحال أن يحكم على المجهول
بالفعل بأنه مخزون عنده فهو بهذا النوع البسيط معلوم بالفعل عنده
قطعا والقول بأنه علم بالقوة المحضة القريبة من الفعل باطل **قوله** هي قائمة

آه واه احتمال ان يكون هي عين العلم بها فقد دفعه بتفصيل الحكماء بالغا
بان علمه عين ذاته ومنهم الشيخ الذي يدل عليه ظاهر كلام الشافعي على اسلفنا
فانه اذا كان علمه مطلقا عين ذاته احتمال ان يكون المحكمات عينه لا فضاية
الى ان يكون هي عين ذاته تعالى ضرورة ان عين ما هو عين للشيء عين له
فلا يتوهم انه لا حصر فيما ذكر اذ من الجائز ان يكون تلك المحكمات عين العلم
بها على ما ذهب اليه المشايخ من ان علمه بالمحكمات عين المحكمات كما
ان العلم بذاته عين ذاته نعم برد ان اللزوم منه هو ان لا يكون المحكمات
بحسب الوجود الخارجي عين العلم بها كما هو رأي المشايخين لانها بحسب الوجود
العلمي لا يكون عين العلم بها كما هو المدعى على يقتضيه توصيف المحكمات
بالوجود في علم الله كيف لا والمحكمات بحسب الوجود العلم هو العلم فالعلم فيما ذكر
ممنوع وجوابه انها اذا كانت عين علمه الذي هو عين ذاته تعالى كما هو المفروض
كانت هي بحسب الوجود قايمة بنفسها كذاته تعالى بالضرورة فيكون منزجا
في الشئ الاول **قر له** على اصولهم آه اي على اصول المتكلمين وهي جواز ان
يكون الواحد فاعله وفاقا لمعاشي واحد وجواز ان يترتب عليه الدمار
كالذات مستد بتوسط امر قائم به لا باس به فكذا على ذكر على سياق
المتكلمين وطريقه اعني ان يكون العلم عبارة عن الصورة الواحدة انية القايمة
بتعالى كما مر فظهور ان تلك الاصول كما هي اصول لمذهبهم من قيام الصفة

اصح

الحقيقية بذاته تعالى كذلك اصول لما هو على سياق مذهبهم وطريقه من
قيام تلك الصورة الواحدة بتعالى فلهذا قيل ان كان كلام السائل
فيما هو على سياق المتكلمين لا في نفس مذهبهم فنفي الباس على اصولهم لا ينفع
هنا ثم لا حد ان يقول كما لا باس على اصول المتكلمين باختيار الشئ الثاني
مبنا على كون المحكمات بحسب الوجود العلمي هو العلم كذلك لا باس على اصول
الحكماء باختيار الاول مبنا على الدخول المذكور فانه اذا كان العلم عين ذاته
فليكن المحكمات بحسب الوجود العلمي كالعلم عين ذاته تعالى فيكون قائمة
بنفسها وكما لا يلزم من اتحاد العلم مع العلم على سياق المتكلمين تكرر في صفة العلم
لكونها متحدة في ذلك الوجود كذلك لا يلزم منه على مذهب الحكماء تكرر
في ذاته تعالى كما ذكر بعينه فلهذا قال رحمه الله من بقى التردد على مذهب
الحكماء وسقوطه على سياق المتكلمين فتدبر **قر له** متحدة لما عرفت من وحدة
الصورة الدجالية التي هي العلم والوجود العلمي من غير تقاير الدبال اعتبار
وبما قررنا سقط ما قيل المعلومات غير موجودة عند المتكلمين بوجوه العلم
وعلى تقدير تسليمه فلهذا وجه كونها متحدة في الوجود **قر له** المحكمات ان المحكمات
بحسب الوجود العلمي حاصلة في العقل ليست قائمة اي لا يخلو بالانفسها ولا بذاته
وفي بعض النسخ قائمة به فتخصيص هذا القيام بالنفي لانه المستبعد بالحصول
فيه واقايمها بالانفس معلوم انتفاءه على اصول المتكلمين فانهم لم يجوزوا قيام

العلم ونحوه بنفسه وعلى ابي تقدير صاحب باب باختبار اليقين الثالث الذي
لم يتضمنه الترديد المذكور ولا تنوهم ان المراد بالممكنات هي نفس المعلومات
على في حواشي شرح التجريد ان ذلك البعض يقول بحصول المعلوم في الذهن
حقيقة بنفسه بدون القيام بالمعلوم حاصل في الذهن غير قائم به والعلم
قائم به وصفه بمعنى لف بالذات للمعلوم لان الترديد ليس بقائم بالمكان
في الممكنات بحسب الوجود العلمي التي هي العلم فانقول بحصول المعلوم بدون
القيام بالمخلص فيه عن ذلك الترديد بل هو باق بعينه كما لا يخفى في أصل
كلام الشيخ هو انه كما ان بعضهم ابراء الفرق بينهما في المعلوم كذا يكوزان
يقال مثله في الصور العلمية ويؤيد ما ذكرنا ان لم يجعل القول بحصول الاشياء في العقل
بدون القيام منذ رجعت ما ابراه بعض المتأخرين بل ذكر من جملة ما ابراه
مجرد الفرق بين مطلق القيام والحصول ثم ضم اليه القول المذكور حيث عطف قوله
بقال آه على قوله يذهب وبما حررنا ظهرا ما اورده عليه ان ننقل الكلام الى نهر
الوجود للممكنات بانه صادر عن الواجب تعالى بالاختيار فيلزم ان يكون
بما قبل هذا الوجود وجود آخر كذا على ما مر ولا يمكن ان يقال ان هذا الوجود
عين صفة العلم والواجب موجب بالنظر الى صفاته لان الصفة قائمة بذاته
تعالى والممكنات ليست قائمة به وان كانت حاصلة فيه والبيان بزم القول
بامور غير متناهية موجودة في علمه تعالى فيستقضي البرهان به وما ذكره في المخلص

في ان

من ان علمه اجمالي لا ينفخ ههنا اذ العلم محال بالهمية للمعلوم على اختيار ذلك
البعض كما مر في الجاهل في العلم لا يستلزم الجهل في المعلوم الذي في لغة بالذات
وهم منشأه قلة التدرج **قوله** وقد مر في هذا آه وقع في عسي ان يقال كيف
يمكنك الذباب الى قد حث فيه بعض تعقباتك وحاصله انه ما قد مر فيه يجب
الاحتمال بل بطريق الدعوي والجواب عن السؤال السابق منع الحرف في ذكر كين
فيه الجواز والاحتمال **قوله** من حيث انه قد ذكره آه لا يخفى ان ادراج لفظ
الاحتمال في قوله الاحتمال الذي ابراه آه ووضع المظهر موضع المظهر في هذا
القول يشهد بان السطح متفعل بان بعض المتأخرين يعني شرح التجريد ان
ابراء الاحتمال والجواز لا يلزم واليقين وانما من ذكره بطريق الدعوي فهو بعض
آخر منهم والقول في الفرق المذكور انما هو بطريق الدعوي كما ذكره بعض منهم
واما بحسب الاحتمال كما ابراهه شرح التجريد فله قد مر ان قلت الموقفة اذا عرفت
موقفة كان الثاني عين الاول فبعضهم في الثاني يكون عين ما في الاول قلت
بل قد يكون غيره كقوله تعالى وانزلنا اليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين
يديه من الكتاب فتمثل كلامه عليه ذمجرد الاحتمال اذا كان صحيحا كاف للموجه
مع انه لا يجب ان يقال ان لفظ البعض متوغل في الابهام الاكسب التعريف
عن المصنف اليه فهو في حكم النكرة المعادة لكونه فيكونان متغايرين وان
اميت فحواذراج الاحتمال في الاول وذكر الدعوي في الثاني يكفي في الشهادة

على ذكرنا سقط ما قيل ان شرح التجريد قال بهذا الفرق في جواب المستدل
ميت يستدل من نفى الوجود والذهن بان الاشياء لو كانت حاصلة في الذهن
لزم ان يصف الذهن بالحرارة والبرودة مثلهما جاز في تلك الاشياء بان الالتصاق
انما يلزم لو كان الحصول فيه مستلزما للقيام وليس كذلك قال ايها فرق فيمكن
تقريب كلامهم بوجه لا يكون مستلزما للذهن وظبيته المنع فتعلم قد ذكره بعضهم بطريق
الردوي فريه ليس فيها حجة **قوله** بعضهم لعله عنى به صاحب التخصيص كما اراد
بالدول شرح التجريد قال في التخصيص في بيان علمه تعالى انه تعالى اذا
كان يعقل ذاته فيعقل لوازم ذاته والذات يعقل ذاته بانهام واللوازم التي
هي معقولة تعالى وان كانت احوال موجودة فيه تعالى فليس مما يصف تعالى
به الى ان قال وانما يستلزم ان يكون ذاته تعالى محلا لخواص يتفعل عنها ويصف
بها **قوله** موجودة في علمه في الخارج حتى يرد ما توهم انها اذا لم يكن
قائمة به تعالى كما قال ومن البين عدم قيامها بغيره تعالى فتكون قائمة
بمنفصلها فيلزم ان يكون للخواص بل للممتنعات قيام بنفسها ويرد عليه
ما ورد على المثل الدفلة طونية فان القايم بنفسه انما هو من اقسام الموجود
في الخارج وما برود على المثل انما يتجه لو قيل بوجوده في الخارج كما صرح به
ولو اريد بالقيام بنفسه عدم الاحتياج في الوجود العلمي الى محل يقوم به
اجزائه ولا محذور فيه ولرف هذا لم يكتف الشرح على ان يقول موجودة في

ذاته

في ذاته كما هو الظاهر ومن لم يتنبه بعد اورده عليه ذلك **قوله** الذي هو عين
ذاته فتكون موجودة في ذاته ولا محذور فيه اذا الكلام انما هو في وجوده
العلمي لا الهالي وقد سبق منه ان المكملات في هذا الوجود مستمدة لذاته على ما صرح
الشراح عبارة عن ان يكون العلم بالكل واقعة واحدة فلا يلزم حينئذ وجود
الكثرة في ذاته كما لم يلزم على ذكره على اصول المتكلمين تكثر في صفة العلم **قوله**
والفكون قائمة به حتى يلزم ان يكون تعالى فاعله وقابلهما بالنظر اليها لان
كونه قابلا لهما انما يلزم اذا كان متصفا بهما ولا لا يقال للمكان او الزمان
انه قابل لما فيه كيف وقد قال بعض الفلاس ان القبول اما بمعنى المكان
الزاتي او الاستعدادي او نفس الامري او بمعنى الالتصاق فتدبر ما قيل
انه ينافي ما ذكره من امتناع كون شئ واحد فاعله وقابله شئ واحد
اذا القابل للشئ هو ما حصل فيه ذلك الشئ اعم من ان يكون قابلا بما به اولاهم
بقى ان ما ذكره في امتناع القبول مع الفصل بل يجري في الحصول في
الشئ ايضا اوله فليكن بتفصيل ذلك عليهم تركناه مخافة اللطائف والعدل
قوله ويمكن حل آله لان المثل الدفلة طونية في المشهور كما نص عليه الشراح
سابقا هي الصور المجردة الغير القايمية بشئ ولذلك ان عدم القيام
بشئ ليس في الحصول فيه بما راعى ما ذكر من الفرق بينهما وفي بعض النسخ ولا
يمكن آله بزيادة لا النافية ولعله وقع من اقدم الناسخ وما ذكر في توجيهه

ان المثل اللفظي طوبى جواهر مجردة موجودة في الخارج والمكانات الموجودة
في علمه تعالى ليست بموجودة في الخارج وان كانت موجودات علمية ليس
بشيء فان الوجود في عباراتهم على ما في الشفا وغيره هو الوجود مطلق وهو
وان كان ظاهرا في الوجود الخارجي لكن حمله على وجه يعلم الوجود العلمي ليس
بخارج عن حيز المكان ولذا قال الفارابي في الجمع بين راي افلاطون
دارسطوانة اشارة الى ان الموجودات صور اني علم الله تعالى باقية تبدل
ولا تتغير على ان قوله والدلائل التي ذكرت آه يظهره لا يلبس عن تلك النسخة وقد
يتجمل بان المعنى ان المثل اللفظي طوبى ليست محمولة على تلك الصورة العلمية
بعضها حتى يكون بطلانها هو بطلانها وكذا ليس الدلائل التي ذكرت في
نفي المثل ما فيه تلك الصور بل انما يتغيرها لو قيل بوجود في الخارج كما للمثل
فالتفسير في نفيها للمثل وفي وجودها للصورة **قوله** لان ذاته على ما هو عليه
من الصفات آه اعلم ان ما وقع في كلام رئيسهم هو ما مر نقلا من الشفا
اعني قوله ولانه يعقل ذاته وانه مبدء لكل شيء فيعقل من ذاته كل شيء
ولما كان من البين ان تعقل نفس ذات العلة قد لا يعنى الى تعقل
المعلول اذ ربما تصور العلة ولا يحيط بها المعلول ولذلك تراه لم يكتف
على قوله لانه يعقل ذاته بل ضم معه قوله وانه مبدء لكل شيء اشكل الامر
في قوله يعقل ذاته آه حيث يفيد بطلانه ان تعقل كل شيء جاء من

ذاته

ذاته آه حيث يفيد بطلانه ان تعقل كل شيء جاء من ذاته اي من
تعقل نفس ذاته مع قطع النظر عن امر آخر فقل قيل فيه ما يشعب الى
وجهين احدهما ان يراد من ذاته ذاته على ما هو عليه من الصفات
التي من جملتها انه مبدء لكل شيء فينبطق اول الكلام مع آخره اذ
بحسب حسنة انه لما كان يعقل ذاته الذي هو مبدء كل شيء وكذلك
يعقل انه مبدء كل شيء يعقل من تعقل ذاته على ما هو عليه من الصفات
كل شيء وانما ينهانا ان يراد منه الذات البحت لكن ليراد من قوله وانه
مبدء المبدئية بالمعنى المصدري بل معنى الجهة التي تخص المعلول بخو
مخصوص على ما قالوا في مصدرية وتلك الجهة المحصورة نفس ذاته
البحث عندهم فيكون الجهة عطفه على ذاته للتبعية على وجه انفسه
تعقل ذاته البحت الى تعقل كل شيء اذ كان تعقل مبدئية شيء لا آخر
يستدعي تعقل الطرفين كذلك العلم الكامل بتلك الجهة المحصورة
يعنى الى العلم بكل ما هو خصوصية بها قطعي ثم ادعى على كل من الوجهين ان
علمه بذاته مستطوع على علمه بكل شيء كما وقع في عبارة الشيخ فانه يعلم الكل
اجمالا في ضمن علمه بذاته على ما هو عليه من غير كراهة في ذاته او صفاته وعلمه
بكل ما صدر عنه منزه في علم العام بالمبدئية التي هي نفس ذاته البحت
من غير نقرة وتكسر الابدال اعتبارا ولا شك ان نفي ذلك النقطة والتكسر

يسبب على ان علمه تعالى اي ما يظهر ويتجلى به الاشياء عين ذاته تعالى
اي ما يظهر ويتجلى به الاشياء عين ذاته تعالى البسيط لكونه نور الانوار
ينكشف له الامور لذاته اذ لا يختص به هذا البسيط الدجالي لذاته تعالى
انما يعلم الاشياء اي علم كان بنفس ذاته البحت عند علم لكونه في اجل
مراتب العلوم لذاته بل ذلك انما هو بيان على دعاء الفناء انكشف
الممكنات في انكشف ذاته وانما وجه فيه من غير كثره ولما اصرح في
فيما سيجي ان حضور احد المتبانيين لا ينطوي في حضور الآخر ويدل عليه
ما وقع في الشفاء ثم يجب ان يعلم انه اذا قيل عقل للدول قيل على المعنى
البسيط الذي عرفته في كتاب النفس وانه ليس فيه اختلاف صور مرتبة
متى لفة فطور ان يحجز اتحاد ما به الانكشاف لا يرتفع الاختلاف
من المعلومات فلهذا علم ذلك الا بالان يكون العلم بالعلية اي حضور ذات
العلية وانكشافها على ما ذكرنا من احد الوجهين هو بعينه العلم بالمعلول
وانكشفه اذ يحجز السببية والاستزاج لا يثبت عدم التكرار والاختلاف
المذكور كما لا يخفى وذلك الاتحاد العينية غير معقول كما فصله الشارح
ومما حررنا لك بطلانك الوجهين المذكورين لما كانا سعيين في الرد
والقبول انتهى الشرح بالاول عن الثاني اذ العنق هو الحق مع انه
قد زيف في بعض تصانيفه بان اقتضائه اياه في الخارج بذاته البحت

من غير دخلية امر آخر مطلقا لا يستلزم ان يلزم من تعلقه لجوانب لا يكون
المعلول لذاته ما يبين للعلية حتى يلزم من تعلقها بتعلقه قوله اذ المعقول من العلم
الدجالي هو ان آه كما قال ابن سببا العلم الدجالي بشي ان يكون اجزاء
الشيء موجودة حاضرة في العقل لكن لا تكون لمخوطة منفردة بعضها عن بعض
والتفصيل لا خطة كل جزء متميزا منفردا والظاهر ان هذا المعنى الذي يعقل
هو المبدأ للتفصيل عندهم كما يدل عليه في تقييدات الفارابي والمثال
في ذلك ان تقرر كما باستمال عن مفهومه فيقال بل توف ما في الكتاب
فنقول نعم اذ كنت تبقت انك توف ما في الكتاب بطلانك تأدية
على تفصيله والعقل البسيط هو المتصور بهذه الصورة انتهى فطور ان
تلك الحالة التي حصلت لذلك الحجب مما يستل على التفصيل ويحمل اليها
كالنفس عليه في شرح البحر بربطه ان ليس ذلك بالقوة المحفزة بل هو علم
بالفعل من وجه نظرا الى الجملة من حيث هي جملة وعلم بالقوة نظرا الى التفصيل
التي تركيب منها انتهى والحاصل ان كون العقل البسيط هو تلك الحالة
الدجالية التي هي مركبة مستندة على التفصيل فيه ارشاد بهن الى
ان العلم الدجالي عندهم هو بالمعنى الذي ذكره الشارح مع انه لا يتم في
العلية بالنظر الى المعلومات كما ذكره والله اعلم قوله فذلك يعني آه
اي اذ قيلت ان العلم بالعلية عين العلم بالمعلول مع تباينها وعدم الخلط

أما لا يقتضي أن العلم بالعلّة بالعلّة على ما هي عليه من
الصعوبات التي من أجلها أنه مبداً كما عرفت ولا شك أن تقبل العلة
من حيث هي علة يستلزم العلم بالعلول ضرورة وأن كان قد يقوّر
ذات العلة بدون العلول فلا ممانع من أن يذكر من السببية
بمنع مطلق الاستلزام كما يستفاد من ظاهر قوله وذلك لا يحصل بمجرد
الاستلزام ففعل مرادة أن سببية معلوم لمعلوم لا يقتضي أن يكون
العلم بالعلول أيضاً سبباً للعلم بالثاني لجواز أن يكون بينهما مجرد استلزام
كما في سائر المتعاليقات ولو سلم السببية فلا سلم السببية كما هو المدعى
أذ عدم الكثرة على عرفت لا يحصل بمجرد الاستلزام كما هو في صورة
السببية هذا ما قيل في تقريره أن لا يريد مع قطع النظر عن وصفت
العلية فلا استلزام أصلاً وأن لا يريد مع ذلك الوصف فلا سببية
لأن العلة والعلول متعاليقان مشهوران والمتعاليقان يكونان
معاً تعقلاً وتحققاً مشهوراً بأدقّ تحقيق مع قبح ترديده على ما علمت بكثرة
أن المعية إرادية في التعقل لا تنفي السببية لأن الحق أن يقتصر
على مجرد من السببية ليند جواز مطلق الاستلزام كما فعلنا **قوله**
بإرادة على ما هي عليه أو بذاته البحت لكونها عين المصدرة بمعنى
الجملة المحضّة على ما مر من الوجهين وما ذكره بقوله وهذا كما لا

أما إلى الآخر فيزعم أن يكون العلم بأحد المتعاليقين مطلقاً بعينه
العلم بالآخر مع عدم انحلال واحد منهما إلى الآخر نظراً لعدم الفرق ولأن
يخفى بعده وأن لم يسجد الاتحاد فيما إذا علمها دفعة واحدة بحيث يحمل إلى
العلم بكل منهما على ما مر أن العلم لا يجالي واحد والعلول متقدرة فساداً ما توهم
أنه قد ذكر أن العلم واحد والمعلوم متعدد فيزعم أيضاً أن يكون العلم بأحد
المتعاليقين عين العلم بالآخر وعلى ما قررنا الفاضلة واستفاد من
تمام ما تقدم كما عرفت وما قيل **قوله** للتعليل والمعلول مقداراً ليس
الامر كذلك لأن ذلك يقتضي أن يقتضيه أن الظاهر حشو عطف بالواو على
على قوله **قوله** من العلم أنه حتى يكون كلاهما تعليلاً لقوله لا يخلو عن كدر
قوله العلم بالعلّة سبب أنه الظاهر المقصود ترك دعوى الاتحاد إلى السببية
ولذا زيف في الجواب بقوله المطلوب منهما أنه يعني لا نزعى الاتحاد بينهما
حتى يرد عليهما المتعاليقان مطلقاً بل مجرد السببية كما هو المشهور ولا شك
أنه بخلاف سائر المتعاليقات في هذا الحكم والله قال لقول سببية شيء
لآخر يستدعي تعاليقها برأيه فكيف يتوصل به إلى ما سبق من دعوى
الاتحاد نعم لو ترك لفظ العلم من البين وقال أن العلة سبب للعلول
أنه لم يسجد أن يكون عرضة إراء الفارق بأنه إنما اتحد علمها إلى بعضها
من السببية وذلك بخلاف سائر المتعاليقات **قوله** لو سلم أنه كذلك

يقنع آه بآر فيه ايضا كما استغنا وان كان ما اورد بقوله ولو صح
غير متجه عليه كما لا يخفى **قوله** ولو فرض بينهما أي بين المتباعدتين لا
بين الحضورين اذ لا توهم الا نظواء والالتحاق على تقرب نسبة العلية
بينهما كما مر **قوله** امكن ان يقال آه فلا يكون لما قال ان ذات علة
للملكات كما نقل منهم السلك دخل فيما ذكرنا من الا نظواء والتقص
بل لو لم يكن علة لما لم يصح بان يقال ان من جلة آه وبعضها قوما
ما في بعض النسخ لكن برل قوله امكن ولا يتوهم انهم لم يريدوا خلقية
في مطلق الا نظواء بل في الا نظواء على الوجه المخصوص اعني ما مر من ان
من جلة احواله كونه مبداء آه وهذا حق بلامرية لما قال الفارابي
ان واجب الوجود مبداء كل نفس وهو ظاهر فلا لكل من حيث انه لا
كثرة فيه فان تعزيع الا نظواء وعدم الكثرة مطلقا على المبدأية يرفع
كما لا يخفى وما قيل في تميم ما ذكره فيلزم ان يكون العلم بأي شئ علم
بجميع الاشياء معا يراى سواه ومما يرة كل شئ لا سواه من صفاته
اللازمة ولو خص ذلك بالعلم الحضورى كما في علمه تعالى بآياته فمن
انه كما ترى برده عليه انه لا اقل من ان يلزم ان يستلزم علمه بآياته
علم الجميع لكونه على حضور بالايضا واللازم باطل بالوجودان ففيه انه
ان اريد انه يلزم ان يكون العلم بنفس اي شئ علم بجميع احواله

فاني

فاني ذلك الملزوم وهو ظاهر وان اريد انه يلزم ان يكون العلم
بأي شئ بجميع احواله التي من جلتها كونه مغايرا لجميع علماء احواله بجميع
نفسه واطلاقه التالي ممنوع كيف والعلم بكل شئ من حيث انه متغايير
الى عداه يتضمن العلم بما اعتبر بالنظر اليه المغايرة نعم الكلام باقي في ان
هذه العلمين متحوال اوله في علمي البارى تعالى على ذكره بقوله
وهذا مما لا يقنع آه فالمدعى يدعيه في الكل والمانع يمتنع مطلق وهذا امر
آخر فيتضمن علمه بذاته اي علمي هي عليه من جميع احواله حتى يكون
آه اي حتى يتحقق الصورة العينية فيكون هي بعينها الصورة العينية وهذا
اعا هو على تقدير ان يكون وجود الاشياء عينها كما هو مذموب الا مغاير
واتباعه اذ با رتفاع الوجود يرتفع الاشياء حينئذ بالمرة واما اذا كان
زاد عليها كما قال به الحكماء فيمكن ان يقال ان الصور العينية هي ذات
الاشياء بانفسها فيجوز ان يكون انفسها منفكة عن الوجود حاضرة عنده
تعالى معلومة له فاما بل مع ان المقصود ان يكون هذه المقومة او مع
البيين ايضا ان ذات العلة ليست بعينها ذات المعلول حتى يكون
صورتها العينية منطوية على صورتها العينية متقدمة عليها باعتبار
آه فلا يلزم من انظوائها بالاعتبار الاول انظوائها بالاعتبار الثاني
فلا يلزم من انظوائ صورتها العلمية في صورتها العلمية انظوائ صورتها

العينية في صورته العينية وكفى بهذا القدر في المحلص الدائم ذكر مع قوله هي
 باعتبار كونها على مسنوبة اليه اه لزيادة افادة التقاير والتباين بين
 وبينك الاعتبارين فله يقتضي انطواء احد هما الطواء **الخرقة** وفيه ما
 سلم اليه من ان اعتبار كونه على هو بعينه اعتبار وجوده فان الصورة
 العلمية هي بعينها الصورة الخارجية في العلم الحضور فيكون الطواء الاول
 بعينه انطواء الثاني على فبذلك ما ذكر من المحذور جزا **قوله** علم الواجب
 حضوري اي علمه تعالى الذي هو عين ذاته عند علم كونه الكسوف الاشياء
 على نفس ذاته على رأيهم كمن حضوري اي يتكشف به الاشياء بحضور نفسها
 عنده تعالى لا كحصول صورته فيه تعالى **قوله** وحضور الشيء عند نفسه يستلزم
 اه اجبت المظهر موضع هو لئلا يتوهم ان نفس علم الحضور يستلزم التقاير
 لانه نفس ذاته تعالى كما عرفت بل انما يستلزم حضور الشيء عند نفسه الذي
 يستلزم كونه علم حضوره اذ معناه هو ان يكون الكسوف بعينه بالحضور
 لا بالحصول فلم يتجه عليه ما سبق ذكره لان العلم انه يستلزم معنى الحضور الذي
 هو اضافة بل معنى عدم الغيبة منها وعدم الارتسام او نحو ذلك مما هو
 نفى للنسبة ونفى النسبة لا يقتضي الاثنية **قوله** من غير اعتبار قيد
 زائد اصله في جانب العلم ولا في جانب المعلوم فالتضح الذي اصاب
 عنه لقوله بل يكون اه من غير تكلف **قوله** ايضا نسبة عانية لانه نسبة

مبني

مسببة كما ان الغيبة نسبة ثبوتية اذ بمجرد السلب لا يخرج من تحت النسبة
 واللازم ان ينحصر القضية في الموجبة ولم يكن ان السلب نسبة **املا قوله**
 نفى النسبة وذلك ظاهر بمجرد ملاحظة مفهومه واما عند السؤال من القفايا
 فهو على سبيل التجوز والمساخنة لا الحقيقة كما نفس عليه في كتب المنطق **قوله**
 لان الذات مع القيد متحدة في الوجود له يعني انما يكون فيه محذور لو
 كان اعتبار فبذلك في الخارج فيكون الذات مع القيد معايرة للذات
 البحت في الوجود الخارجي وذلك انما يجب لو كان المراد صافي الذي
 يوجب ذلك الاعتبار اعني الحضور المذكور ثابتا في الخارج وليس كذلك
 لان استنباط العلم الحضور يعني الحضور ليس بمعنى انه يتبع امر اصاص في
 في الخارج مسمى بالحضور ضرورة ان الواجب تعالى ظاهر وشكك في نفسه
 من غير تقدير وتكرار في الخارج بوجه هو معنى العلم بل يعني انه كما كان
 مفهوم العالم هو الذي حصل له مجردا فاذ لاحظ العقل كونه شيء عالم
 يحصل في ملاحظة حصول مجردة قطعا وهذا الحصول امر اصاص في يحصل في
 مجرد اعتبار العقل وملاحظة وهو المسمى بالحضور فلا يستلزم التقاير الذي
 مجرد لا اعتبار والملاحظة لا في نفس الامر حتى يكون وسيطة في ثبوت
 العالمية له مع قطع النظر عن العقل والملاحظة فله يكون في الخارج الا ان
 البحت المتجرد المستور في نفسه من غير تقدير وتكرار اصله في الشئ المعقول

هو الذي مامية المجردة شيء والعقل هو الذي له ماهية مجردة شيء فالاول
باعتبارك ان له ماهية مجردة شيء هو عقل وباعتبارك ان له ماهية المجردة
شيء هو معقول وهذا الشيء هو ذاته فهو عقل بان له الماهية المجردة التي
شيء وهو ذاته ومعقول بان مية المجردة هي شيء هو ذاته الى ان قال
قد فهمت ان نفس كونه معقولة وعقله لا يوجب كونه اثنين في الذات
ولما اثنين في الله اعتبارا ايضا فانه ليس تحصيل الامر من الاعتبار ان ماهية مجردة
لذاته وان مامية مجردة ذاتها له وهما تقديم وتأخير في ترتيب المقال و
النفس المحصل شيء واحد انتهى اي ليس هناك خارجي او اعتباري يكون
وسيلة في ثبوت العاقبة والمعقولة والعقلية في نفسه بل انما هو مجرد امر
يعتبره العقل من ملاحظة كونه عقلا وعقله ومعقولة فلا يكون التعاير و
المقدول في مجرد الاعتبار والملاحظة له بالنظر الى ثبوت تلك الامور
في نفسه فالفتح من الذات مع الفيد والاعتبار متحد في الوجود الحاد
مع الذات من حيث هي اذ لا قيد ولا اعتبار له في مجرد الملاحظة العقلية
كما ان الحضور كذلك فلا دور ودلائل يقال ان العلم الحضور يلا لم يكن
الله بالحضور المذكور وهو يتوقف على ضم الفيد ولو اعتبر اعقليا يلزم
ان لا يحصل العلم له تعالى لم يكن ذلك ان اعتبار العقلي كما لا يخفى ولذا في توهم
انه اذ كان الذات من حيث هي تعالى بالذات باعتبارها ما لا يحضر

عنده الله اعتبار فقط دون الذات يكون المعلوم هو الله اعتبارا لله الذات
او يحضر هو مع الذات فيكون حاضرا عند نفسه وقد كان المحذور هو
هذا والفتحة الى الاعتبار لا تنفع وكذا اذا كان الذات بالله اعتبار
علا به من حيث هي فهو اما ان يحضر عند الله اعتبار فقط في العلم هو الاعتبار
لله الذات وهذا بين العناد من وجهين او عند الذات ايضا فيعود الى
حضور الشيء عند الشيء والله تعالى مع الله اعتبارا لا يجدي فان من شأن توهم
ثبوت الحضور وكذا الاعتبار في الحاشية وقد عرفت انه بمنزلة علم هو من
الشيء **قوله** بالتعلق المتكليف والحكماء كذا مستحق باصل القدرة والله
فالصفت الذاتية من المحكمات عند المتكليف ومن ذلك مصادرة عنه
تعالى بالديان عندكم في سلفه وتفيد المحكمات بما عدا الصفات لدرجته
عطف الحكماء على المتكليفين له من عين الذات عندكم ولو فرض ازيادة فايها
له بها في القدرة عليها على ما فسره بما به نعم لو فهم المحكمات بما يمكن ان يتعلق
القدرة بها لم يكن في غاية البعد لكن ما يحسن من الشرح يتأني عن **قوله** ممة
العقل تعريف الشيء ليس محمول عليه وان كان مستقلا على ما هو مشهور في السنة
القوم كما نص عليه السيد في حواشي المطول لكن العقيق ان ذلك على اصطلاح
المنطقيين واما عندنا فلا بد من الحل ليس يتم في التعريف لعدم توقف ما هو
النوع اي تميز الموقوف على الحل قال الشيخ ابن الحارث في شرحه الفصل

وحده أي صاحب المفصل أحوال بقوله مجيئها لبيان حقيقة الفاعل
أو المفعول لأن حد اللفظ إنما هو باعتبار موضوعها فيه يتميز بعضها
عن بعض ولما كان موضوع أحوال هذا المعنى صحيح أن يجعله فضلا لها
وإن كانت العبارة على غير اصطلاح المتكلمين في نظم الحدود والـ
أنه على التحقيق مستقيم لأن الغرض تميز الحدود وهو حاصل بذلك
حصوله من نظم اصطلاحهم انتهى ولذلك تراهم كثيرا عرفوا الأشياء
بغير المحمول وهذا كما ترى محل حسن لأنه كالتعريف الدلالة بفهم المعنى
والاستطاعة بسدرة الآلات والحق بمطابقة الواقع إلى غير ذلك
دلائل يتوهم لزوم الالتجاء في الصدق من ظاهرها العبارة مثل أن يقع
ما ذكر في التعريف خبرا عن المصروف محموله عليه أو الحكم في الحقيقة فيما
بينهما أصلا لأن المقصود من التعريف هو التصوير والتفتيش لا التصديق
والادعاء أن هذا ما استمر من توجيهي أسبغ والمحقق التفتيش في
فما يلوح عليه آثار البعد والوهس أما الدول فظن أن القول بأنهم لم
يقصدوا المعنى الصريح بل ما يفهم منه مثل كونه بحيث يفهم منه المعنى قول
بارادة المعنى الذي يتزامن في التعريف أما بالبحر أو الكناية وهو
وإن خرج عن الغالب فبب القرينة بظهور أن المصروف صفة للمر
والمفهوم الصريح من المصروف صفة له مرآة فلا بد أن يقصد بما ذكر في

التعريف

التعريف معنى هو صفة ليصح الحمل لكن لا يجوز على وجه يختلف كل
به يفتن مع أنك قد عرفت حال هذه القرينة وأما الثاني فليظهر أن
الفهم كذلك هو صفة السمع والمعنى لا يصير مجرّد تعلقه باللفظ بأن
يكون هو منه صفة للفظ حقيقة لا حقيقة ولا اعتبارية أصلا ولذا
قال الشيخ الرضي في تعريف النعت بأنه تابع يدل على معنى في متبوعه لو
قال أو متعلقة كما كان أعلم لدخول نحو رجل قائم أبوه وما قال أسبق قدس
سره في جوابه وتبعه إلى أن كان لمصنف نظر إلى أن كونه
رجلا قائما أبوه معنى فيه وإن كان اعتباريا ففيه أن معنى القائم
هو الذات المهمة المتصفة بالقيام ونسبة إلى الله تعالى تقييد تلك الذات
المتصفة فيه فما يدل عليه قائما أبوه حقيقة هو معنى قيام أبيه وكون
أبيه قائما متصفا بالقيام وأما مفهوم كونه قائما أبوه فمعنى آخر لازم
للولو المعنوي أعني كون أبيه قائما لا عينه وهذا بين نعم لو سلم بينهما
اللزوم الذي بيني كان هذا الصانع لولده ولو العزرا ولكن الظاهر أن
المراد من قوله تابع يدل على معنى ليس بالمثل دلالة التزام والاصح
أن يقال هذا المعنى يشير إلى البصر كما يصح هذا البصر فائدة كل منهما معنى
البصرية غائبة أن الدول بالالتزام بخلاف الثاني ولديتوهم أنه
أما لم يصح لعدم اتحاد النعت والمصروف في الصدق أو الدخا وفيه باعتبار

الدول لا تتزاحم كاف حيث ضرورة ان القايم متقد مع ابيه
صدقا وابوه مباين له فله يكون القايم ابوه بمفهومه الصريح
متقد معه في الصدق بل بما يلزمه اعني مفهوم الكاين قايما ابوه
هذا ولئن سلم انه يتم جوابا بالشيخ الرضى فليس فيه ايضا غير ما نحن
في صدده اذ كلفنا انما هو في مثل فهم المعنى ولذا شككنا بدولة الصريح
بعد تعلقه باللفظ هو كون السمع فاهم المعنى من اللفظ او كون المعنى
مفهوما من اللفظ واما معنى كون اللفظ مفهوما معناه فهو امر
اعتباري لازم له لا عينه ونفسه كما لا يخفى فما ذكرنا ان الفهم ليس بنفس
صفة اللفظ صلهما لا مسترة عليه ولذا اتركنا لسيد قدس سره قايلا
بما ذكر في الجواب مع اصراره قدس سره على التقدير فيما ذكر المحقق
التقنا زاتي فتدبر فان المقام من مطلق العلم والترك
بمعنى عدم الفعل عما من شأنه ان يكون فاعله على استفاضة من عبارة
العلمية في شرح التسمية حيث قال له حد ان يقال النهى خارج عن التسمية
لعدم دخوله تحت الامر لانه دال على طلب الترك لا على طلب الفعل
لكن المطلوب ادرجه تحت الامر بما وعلى ان الترك هو كلف النفس
لا عدم الفعل عما من شأنه ان يكون فاعله انتهى وحاصله هو عدم
الفعل عما يلحق منه الفعل فليرد ان الترك هو عدم الفعل بالضرورة

له مطلقا

له مطلقا اذ لا ينسب الترك الى الجدار مثله فان اريد ذلك
بخصوصه جازا لدور وان اريد مطلقا عدم الفعل يلزم التجوز في
التعريف من غير قرينة على انه يمكن ان يقال ان القدرة معلومة
البثوث من العرف وان كانت مجهولة المهمة فاما خوذ في التعريف
بما لا اعتبار بالدول والمعرف بالاعتبار الثاني فله دور وما ذكرنا
هو المصحح لتعريف الله تعالى ايضا حيث قال ان القدرة صفة
من شأنها تاتي باليجاد والاحداث بها على وجه يتصور عن
قامت به الفعل بدله من الترك والترك بدله من الفعل واما ذكر
على وفق ما في شرح المقاصد لم يكف على صحة الفعل فان صحة
الفعل يحتمل معنى سلب الضرورة عن الجانب المخالف او احد
الجانبين كما يحتمل معنى سلب الضرورة عن كلا الجانبين وعلى الاول
يستلزم صحة الترك بل يجامع امتناعه المستلزم بوجود الفعل او امتناع
الفعل المستلزم بوجود الترك وان استلزمه على الثاني وظاهر
انه لا قرينة واضحة في التعريف على تعيين الثاني بالارادة فله بد
من زيادته صحة الترك احتياطا ورفقا له مشتبه بغيره فويل من
على من ترك الترك من تعريف القدرة كما قلنا من حيث تركه من توحيدها
في تفسير قوله تعالى ان الله على كل شئ قدير ثم انه لم ينسب القدرة بالتمكن



كما فعل غيره اذا تمكن على ما في التاج بمعنى دست يافتن ويقدر
بمن ولا يخفى ما فيه من الدجال والتمار بالنظر الى الصحة وكذا يفهم ذلك
بالصحة كما في شرح المعاصد مع لقها وقها ايضا واما المقادير فليس
بشيء طاكى عرفت هذا فان قلت الصحة بالنظر الى ذات الفعل والترك
متفق عليه بين الحكماء والمتكلمين لانها ليست بزواتها من لوازم ذات
قائى عند الحكماء ايضا بل مرفوعة على المعادلات وكذا الوجوب بالنظر الى
الغير متفق عليه لان ذلك الغير يفتقر الى الوجود عند المتكلمين والمعد عند
الحكماء وكما ان المعد يجب بمعد آخر عندهم كذلك يفتقر الوجود يجب
بمتعلق آخر عند المتكلمين لا متعلق بثبوت شئ غيره تعالى بدون ارادة
قائى عندهم فلا مبالغ لان براد بالصحة معنى يفتقر المتكلمين اذا الصحة
بالنظر الى الذات متفق الثبوت وبالنظر الى الغير في الجملة متفق
الافتقار وتخصيص الصحة بان يكون مع قطع النظر عن تعلق الوجود
مع ركائزها يستلزم الدور اذا القدرة مأخوذة في تعريف الوجود
كما سيجي قلت التخصيص ان الوجود لا يفتقر اليها لم يتعلق باحد
الطرفين دون الآخر بل تخرج كل واحد من الضدين على سبيل البطلان
بله قراء ومخرج فليس تعلوقها مستند الى تعلق آخر حتى يجب ولا يلزم
منه وجود شئ بدون ارادة قائى اذ لا وجود للمتعلق كما تفعل وان

وجب

وجب بالمتعلق لا متعلق انفسا كما عنه لكن لعدم وجوب ذلك المتعلق
اصلا لم يكن الفعل واجبا بل صحيحا كالمتعلق وفي كلام الشارح ايضا
اشعار بما ذكرنا حيث خص بيان عدم مما فاة امتناع الترك للخيار
بما هو من باب الحكماء كما سيجي قوله وعند الحكماء عبارة اه لا شك
ان تقديم الطرف وسياق الكلام يفيد ان هذا المعنى ليس عند المتكلمين
كما ان الدول ليس عند الحكماء وذلك لان معنى التسمية فيما ذكر في تعريف
الحكماء من اسم طيتين ليس الا العلم الدليل بالنظام الاكمل فالمعنى ان علم
فعل وان لم يعلم لم يفعل وهذا مختص بالحكماء ومن البين ان المعروف
في الحقيقة هو المدلول والمعنى لا مجرد اللفظ فاشتراك اللفظ فقط لا
يوجب اشتراك التعريف فنبه السالك في كلامه على ان ما قال السيد قدس
سره ان كونه لوقا ورا بمعنى ان شئ فعل وان لم يشأ لم يفعل متفق
بين الفريقين ليس لزيد اذ لا دخل للفظ في معنى كونه قادرا اصد
مجرد الاتفاق في اللفظ لا يستدعي الاتفاق في كونه قادرا بمعنى
ذلك اللفظ وبما ذكرنا ظاهر ان محل الاتفاق في عبارة قدس سره
على الاتفاق اللفظي لا يتقيم الا ان بقدر المصاف في الدول او يعتبر
الحجاز العقلي في المتعلق الى القول بما ذكر متفق او ذلك متفق لفظ ولا يخفى
ما فيه من البركانه قوله ومقدم اسم طية لا لا يخفى ان مقدميهما الى ما

على طرفي النقيض كان دوام وقوع احدهما مستلزما لدوام عدم
وقوع الآخر وبالعكس فذكر احد الحكمين المذكورين لمجرد التصريح بما
علم من الآخر **قوله** دائما الوقوع لم يقل لزم الوقوع كما في شرح
المواقف اذا ما بينا في ما قال المتكلمون من عدم وقوع المنة في اجلة
ابتداء هو دوام الوقوع واما ضرورتها فاما ما بينا في مستلزما لدوام
الوقوع او لا يستلزم عدم الوقوع مكان عدم الوقوع فاما بتميز هب
الحكماء عن نههم ابتداء ما ذكره ولا التباس اذ عطف امتناع الترك
عليه فيما سيجي بعين ان هذا الدوام في ضمن الضرورة فكذا الدوام
في قوله دائما الله وقوع لان ضرورة احد النقيضين يستلزم ضرورة
عدم الآخر **قوله** وصدق السطية آه لما كان محاسي ان يتوهم
ان الكل اما يصدق بصدق جميع اجزائه واطية من جملة اجزائها
طرفي فلا يصدق هي بدون صدقها ووقوعها في الخارج فيلزم
ان لا يصدق **قوله** طية الثانية اصلها صحت ان مقدمها واما
الله وقوع رفوع بان صدق السطية لا يستلزم صدق طرفيها ووقوعها
ولما في كذبهما وعدم وقوعها اذا الدار انما هو على اجزاء المقصود وهو
الحكم السطية **قوله** ودوام الفعل ذكره بلفظ الدوام محاذة على
السابق واللاحق والله فاما في الاختيار هو الضرورة ولذا عطف

عليه

عليه امتناع الترك ليعزم منه ان هذا الدوام متحقق في ضمن الضرورة
قوله بسبب انفرادي بسبب كونه عالميا بكمال الفعل الذي هو النقيض
والجود ونقصان الترك ليدل في الاختيار بالمعنى الذي يشتهونه وهو
ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل كما مر ان علم به على وجه كمال
فعل وان لم يعلمه كذلك لم يفعل لما كان تليق الفعل بالعلم وجودا
وعدمهما هو ما ليدل بسبب ذلك الفعل ولا يمتنع عدمه ضرورة انه
لا يصح ان يقال ان علم الواجب تعالى وجودا ان لم يعلم لم يوجد
وقوعه بان هذا انما هو في الواجب بالذات ضرورة ان وجوده
لما كان مقتضى ذاته البحث لم يكن معلقا على مرآة صلا واما ما يكون
واجبا بالغير فيصح تعليقه بذلك الغير وجودا وعدما قطعاً كما فيما نحن
فيه **قوله** يخصصها بالاختيار بالمعنى المذكور فانه ان علم نفع الاعراض
وضرر الترك انما هو ان لم يعلم لم يخصص ولذا قال امتناع الترك
بسبب كونه عالميا لضرورة **قوله** في تلك آه فانه اذا صح تعليق الشيء
وجودا وعدما بالسبب الذي هو ما قص في نفسه اعني علم الممكن صح
تعليقه وجودا وعدما بالسبب الذي هو في غاية الكمال اعني
علمه تعالى بطريق الدوالي فكان عدمه بما فاة امتناع الترك
بسبب العلم بالاختيار بالمعنى المذكور اظهر **قوله** هو الله تعالى

الوجوب والامتناع الذاتيين بحيلولة المقدورية كذا في شرح
الموافق وفيه ان التقريب انما يتم لو كانت احالتها مقصورة في
الوجوب والامتناع وليس كذلك كيف والقدم ايضا مما يحيلها عندهم
لا بينوا ان ما يوجد بالقدرة والاختيار يستحيل قدمه بل يجوز ان يكون
ما في آخر عن المقدورية وان لم يعلم ان البرهان من دليل قوله فاذا ثبت
آه لا يخفى ان كون مقتضى قدرته هو الذات انما هو لما في شرح
الموافق من وجوب استناد صفاته الى ذاته والله ان مقتضى مقتضى
ثبوت القدرة له اذ لو لم يثبت اصله لم يكن من صفاته تعالى قطعا
فان الله مستند ووالاقتضار فمجرد ما ذكر من المقدمات غير كاف
في اثبات اصل القدرة فضلا عن عمومها ولذا لم يجعل المسألة عموما
مقتضا على ذلك بل فرغ عليه هذه الملة زمة فانه يلزم منه جزا
انه اذا ثبت قدرته في الجملة ثبت عموم لعدم اختصاص مقتضى
والمصحح يمكن دون آخر ثم عطف عليه ما يدل على ثبوت المقدم اعني
قوله والله للممكن آه الا انه لم يصح دعوى ذلك الدليل ابتداءا كقول
نتيجة وهي قوله فيكون قادرا دينا قررنا ظهوره ليس المراد بثبوت
القدرة بما تقدم من المقدمات كيف وكان الظاهر حينئذ ان يقول
فلما ثبت في موقع فاذا ثبت آه فلذلك انما ذكرنا استدلالا

في

في المشهور على غموض القدرة لا على ثبوتها بل ان حصر مصحح
مطلق المقدورية في الامكان ومقتضاها في الذات يقتضي عموم القدرة
في جميع الممكنات واما منع ذلك بجواز ان يكون هناك مانع عن
المقدورية سوى الوجوب والامتناع او يقتضي هناك سلطة اخرى للمقدورية
مسوى الامكان فتايم في كل ممكن فالجواب عن المشهور بحيلولة دليله
على القدرة في البعض واثبات ثبوتها بغير امر آخر محال وجهه ان
مقدورية اي ممكن فرض احصاء مصححها في الامكان ممنوع بالسنه
المذكور كما ان احصاء مطلق المقدورية فيه في حيز المنع فلو بني العدول
على منع الثاني مع تسليم العدول لم يكن له وجه على انه لو كان كذلك
كان ما ذكره من الملة زمة مجمل منع البعد فانه اذا ثبت القدرة في
البعض بالاحصاء مصحح مقدورية في الامكان لم يلزم منه ثبوتها في الكل
بجواز ان لا يكون المصحح فيما عداه هو الامكان بل مع امر آخر كان
هو مقتضا فيه فلم يكن ما ذكره من بناء على منع الثاني بل على تسليم ادعاءه
قوله لان الامكان الذي هو المصحح للمقدورية مستلزم او قطع
بقا ما مقتضى اعني ذاته تعالى مطلقا فيمتنع التخلف فيها لانه لا
تزييف لما في شرح الموافق حيث ضم مع ما سبق من المسددين
قوله ونسبة الذات الى جميع الممكنات على سواء ثم فرع المجموع قوله

فاذا ثبت القدرة على بعضها ثبت على كلها فانه بعد ما حصر المصحح في
الامكان فاستراكت في المقصود من غير احتياج الى ضم امر اللهم الا
ان يحل على الحصر الصافي اخراجا للممتنع والواجب لا على الحقيقي بهر ما
عما ذكرنا من المنع ولكن لا طائل تحته لانساق المنع الظاهر الى ما ذكر
من الاستواء وما قال انه مبني على ما ذهب اليه اهل الحق ان المعدوم مبني
بشيء وانما هو نفي محض لا امتياز ولا تخصص فيه صلا فلا يتصور ختلاف
في نسبة النوات الى المعدومات بوجه من الوجوه فلم يجز ان يكون خصوصية
بعض المعدومات مانعة من تعلق القدرة به ليس به بدلا لالتزام ان
لا يكون خصوصية الممتنع مانعة عن تعلق القدرة به الصالحا لذكر بعينه من انه
انما يتصور لو كان في المعدومات امتياز وتخصص والممتنع ليس بشيء اتفاقا
وكذا المعدوم الممكن عند اهل الحق فلا يكون في مطلق المعدوم عندهم
امتياز وتعدد حتى يتصور فتدفع في تعلق القدرة وعدمه بل لزم ان
لا يختلف نسبة ذاته اليها باعتبار تعلق الدارادة اليها ضرورة ان تعلق
الداراة ببعضها دون آخر فرع تميزا وتعددا وتمييزا حيث فرع
وجوده فيكون متعلقا ببعض دون آخر فرع الوجود بل مع ان الله صر
بالعكس فيزم الدور وان منع احدى الفرقتين مع انه لم يرد
تخلل القادر بان يقال وجدت فتميزت وتميزت فاختلقت في تعلق

الداراة

الداراة دون ما للعكس كان الداراة داردا على من قال منهم ان خلقها
ازلي والحادث لم يتخلف من نحو الداراة كما لا يخفى والحل انهم انما
ينفون التميز عن المعدومات من حيث انها معدومات لا مطلقا
وكذا ما قيل انه مبني على تجانس الاجسام تركيبها من الجواهر الفردة
المتماثلة فلا يتصور القدرة على بعضها دون آخر ليس بشيء بل قدود
المحقق باق وان اتحدت في المهية فيجوز ان يكون تخصن بعضها
وخصوصية ما فاعن تعلق القدرة به وما توهم ان تلك الخصوصية لا يكون
مستندة حيث الدال القادر المختار فيجوز ان يعدلها ويوجد خصوصية
اخرى لم ينسج اعجب منه اذا تكلم بعد في شمول القدرة فمن اين يقال
ان تلك الخصوصية لم يستند الدال القادر ولله الممكن اه معطوف
على قوله فاذا ثبت اه لكونه إشارة الى مقدمة ثمانية اعني استثناء المقدم
بالنبوت كما ان الدول مقدمة ادلى وهي السطوية وليس داخل
تحت عدم قوله لان الامكان اه حتى يرد ان السطوية لا تغيب نبوت
احد طرفيها فليس ما يعقل بهذا فيما سبق صلا ولو بالامارة اللهم الا ان
يقدم من توهم عطف على قوله ان مقتضى اه فرع انه دليل اخر على
شمول القدرة كاللؤل او رد عليه انه اورد اختياره في الكل فهو
اول المسئلة وان اراد اختياره في الجملة فسلم ولا يجدي لجواز ان

يصدر عنه شيء واحد كالعلول الدول بالخيار دون سائر المحكمات
قوله وقد ثبت انه فاعل بالخيار **والله** كان كل موجود قديما لما قالوا
ان اثر الموجب لا يكون حادثا له سمي له التسلسل في المعاد **قوله**
ولان العجز آه معطوف على قوله لان مقتضى آه له على قوله لان **والله** كان
قوله الدول في اثبات آه لعله لما يقال ان ما ثبت بالدليل السمعى القطعى
كان مصونا عن شائبة الوهم بالكلية ولذا قيل ان ما ثبت بخبر الرسول
يعاين العلم الضرورى في القوة والظهور في دلالة العقلية والكانت
كافية في اثبات مثل هذا المطلب لكن اثباته بالدلالة السميعة اولى
اذ العقلية المعرفة لا تصفو عن كدر مطلق فان العقل قديما رضى الوهم
قوله طريق اثبات ان المعجزة فعل الله لا يخفى ان مجرد ظهور امر خارج
على يد مدعى النبوة موافقا لدعواه يدل دلالة قطعية على صدق دعواه
من غير احتياج الى تفصيل انه فعل الله وان الفاعل المختار خالف
عادة الى غير ذلك من الخصوصيات في شرح المواقت من قال
اما بنى ثم تنق الجبل واوقفه على رؤسهم وقال ان كنتم تهتدون
فرح عليكم وان صدقتموني انصرف عنكم فكلوا مما بقدرتكم بعد عنهم
واذا هم منك يمين قرب منهم علم بالفتور انه صادق في دعواه
والعادة قاضية بانساع ذلك من الكاذب مع كونه حكما عنه **المكان**

عقلية

عقلية انتهى ولذا قالوا ان احتمال عدم كونه فعل الله بان يكون فعل
الملائكة او الشياطين مثلا تجوزات عقلية لبيان في العلم العادى
كما في المحسوسات نعم بعد ما يلزم منه العلم اليقيني بصدقه يلزم العلم بذلك
التفاضل بين النفث والتفطن بان ان دية الصدق لا يكون الا بعد
كونه فعل الله ومحا الفعادة المختار من الله واصل ان حصول العلم من الشيء
لا يتوقف على العلم بانه لم حصل منه العلم وما وجهه وطريقه كما يحصل العلم القطعى
بعد مجرد البصار مع الفعول التام بان وجهه الانطباع او خروج الشئ
او نحو ذلك ففعل مقصود ان اثبات الرسول على وجه التفصيل يتوقف
على اثبات شمول القدرة او طريق اثباته على ذلك الوجه ان المعجزة
آه ولذا جابوا تفصيلا عن شبهة احتمال كون المعجزات فعل الملائكة مثلا
باننا بينا ان لا يؤثر في الوجود الا الله فالمعجزة لا يكون الا فعلا له فعلى هذا يلزم
ما قيل الدول في اثبات هذا المطلب آه بل الدول ان يتمك فيه بالدليل
العقلية ليكتفى به في اثبات الرسول على وجه الدجمل والتفصيل معا ويؤيده
انه جواز التمسك بالنصوص ايضا بقوله مع ان النصوص ما طفاه ولو كان
اثبات الرسول مطلقا موقفا على اثبات شمول القدرة لم يعم ذلك التمسك
اصله لكونه منزها من قدرة قطعي **قوله** على اثبات كونه فعلا له اي قبله مقدورا
له وكونه فعلا مقدورا له يثبت آه يدل عليه قوله اذ لا دليل لما آه حيث

زاد فيه قوة ومقدوره وذلك لان الافعال الاصلية لا تدل على
التصديق ولان الاحداث لم يكن فعله ما لم يكن مقدوره لما قالوا ان المتنازع
صدور الاحداث عنه تعالى بالاجاب فكونه فعلا مقدورا لا يثبت بشمول
القدرة واما اصل كونه فعلا فانهما يثبت بان الممكن لا يرد من حلق ولا
حلق سواء تعالى كما لم يتعرض له السالك لعدم تعلق النور به فانه رفع
ما توهم ان كونه فعلا لا يثبت بشمول القدرة له فقال ان يكون قادرا
على الجميع لكن يكون وجود بعضها من غير تعالى يثبت بشمول القدرة لم يكن
ان يثبت بان عدم كونه فعلا نقص وهو على المحال فان قلت انما
يلزم ذلك اذ كل شئ عدم كونه فعلا نقص وللأفلا دخل بخصوص المعجزة
فقد نزل توسط شمول القدرة قلت نوسم فاما يلزم توسط قولنا
كل شئ عدم كونه فعلا نقص وهذا ليس عين شمول القدرة بل مستلزم له
ودليل عليه كما مر ولا يلزم من اثبات الشئ بالشئ اثباته بلزومه ولان المعجزة
دليل أصلا فاما قال ان اثبات الرسول يتوقف على اثبات شمول القدرة
محل نظر **قوله** لا دليل لنا على ان خصوص فعل المعجزة فعل الله وان لم يكن
غير المعجزات من الافعال افعال الله تعالى كما زعم المعتزلة بل انما يثبت
كون المعجزة فعل الله تعالى وعلى ان كل ممكن فعل الله ومقدوره فلا يرد ما توهم
ان اراد ان هذا انما يثبت بعد شمول القدرة بجميع الممكنات فمستوع

وان اراد انه انما يثبت بشمول القدرة لغير الحاديات والى ليس في
و سبب البسم فليس ولا يلزم منه امتناع ثبوت شمول القدرة بالدليل
السمعية **قوله** واما له الى امثال ما ذكر مقبلة عليه اذ قدس عليه امثاله
فهو من نوع بخلاف خبره او منسوب بخلاف فعله واما خفضه بالوقف على
تقدم فليس كما ينبغي **قوله** توجب تخصيص آية او كذا قوله وهي قديمة اذ
لو كانت آية يدل على ان كل كلمة معني على ما هو المشهور من ان صفاته تعالى
موجودات حقيقية موجبة للتخصيص والدراك والممكن ونحو ذلك
لا على ما قال صاحب المواقف وتبع شرح المقاصد انه لا يثبت في غير
الاصناف اعني الدراك والتخصيص ونحوه فاسبق من تفسير القدرة
بصحة الفعل والتركيب تفسير بالانحصار لا بما هو عينه وحقيقته على ما عرفت
قوله قالوا اي في الاحتياج على كون الارادة معايرة للقدرة ولم يتعرض
السالك لما يدل على معايرتها للعلم مع ذكره في الدعوى اذ بعد اثبات
كونه تعالى قادرا بمعنى صحة الفعل والترك كما هو منسب المشككي يظهر منه
معايرتها باه قطعي فان الباري تعالى ليس مما سانه بالنظر الى شئ ما ان
يصح منه تعالى ان يعلمه وان لا يعلمه بل ان كان الشئ وافق وجب علمه تعالى
به وان لم يكن واقفا متسخ العلم به اذ عدم ادراك الواقع وكذا ادراك
على خلاف الواقع جهل مستغنى عن الله تعالى فهو خارج عن خبر وسوء قدرته

فلو كان علم تعالى كالمعلم بوقوع احد الطرفين او بما فيه من الحكم مثلا محضيا
لفعل لزم ان لا يتمكن الباري تعالى من ترك ذلك الفعل قطعا ضرورة
عدم تمكنه من ترك محض ذلك الفعل وبوجبه واما تركه مع ثبوت
محضه فمتشبه مطلقا وما في نقض المحصل ان قولهم بان العلم لا يصلح لتخصيص
شيء واجبا به ينافي قولهم ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع فقولنا ظاهر
والدفاع ما يصدق ذلك القول عندهم بقاء على ان كل ما علم الله وقوعه
فهو ما اراد الله وقوعه لا متعلق بعلق علمه تعالى بوقوعه ما لم ير الله وقوعه
والله تعالى جهلا اذ ما لم يكن ادراك كون ما لم يكن جهلا لا علم
وكل ما اراد الله وقوعه يجب ان يقع فيصدق ايضا ان كل ما علم الله وقوعه
يجب ان يقع وليس مقصودهم ان منشا وجوب وقوعه هو العلم بوقوعه
كما يترآى من الظاهر وبما قررنا ظهر ان انتهاء قدرته تعالى بالمعنى المذكور
يلزم على تقدير ان يكون علمه تعالى محضيا بشي مطلقا ومنهم من قال
المعلم بالوقوع لا يخص لكونه فرع الوقوع لانه ظلة ومثاله وحكايته فلو
عكس لدار والعلم بوجبه المصلحة في فعله لازم ذاته لا يشاركه قطعا فلو
كفى في الوقوع لزم الديكباب انتهى ولعله بناء على ان العلم بوقوع
احد الطرفين لما كان فرع وقوعه كان معارفا عن ذاته تعالى الى زمان
وقوعه لا لازم ذاته تعالى فله يلزم الديكباب هناك وفيه ان المصلحة

دعا

ربما يكون حادثة فله يكون العلم به لازما غير مفارق كالمعلم بوقوع
احد الطرفين ولو بني على ما هو خلاف المشهور من ان جميع الموجودات
معلومة له تعالى كل في وقت من غير ان يكون في علمه كان وكاين يكون
كان مطلق العلم لازما لذاته تعالى فيطرأ الديكباب في الكل مع ان ما ذكر
من لزوم الدور محل خدشته فان الظلية والحكاية مسلمة على راي
الحكام من ان العلم هو الصورة الحاصلة من الشيء الحاكية منه واما على
مذهب اهل الحق فمتنوع اذ ليس هناك الا الصفة الحقيقية والصفات
انفس الاشياء وعدم افتقارها بتلك الصفة ولا في فرعها وتوقفه
على الوقوع نعم يكون موقفا على قوله ان يقع بقدرته هذا على مذهب
الاشاعرة النافين بصفة التكوين فانهم قالوا ان القدرة كما يصح بها
طرق الفعل والترك من الفاعل كذلك بها يقع احد الطرفين لوجود القدرة
وللا حاجة الى مبداء للكون غير القدرة المؤثرة فيه بواسطة الارادة
المعلقة به واما على مذهب الحنفية المشبته له فالوقوع انما هو بصفة
التكوين والقدرة اثرها هو الصفة والصورة لا يستلزم الوقوع قوله
فله يلزم محض آه فان ترجيح احد المتدوين من غير مرجح انما هو
من ان الارادة عندهم اذ الارادة الاختيارية لا يعمل بانها لم تفعل
هذا دون ذلك فان ذات الارادة تقتضي ان ترجح احد الطرفين

بدل الله خلة مرجع واللم يكن بين الموجب والمختار كثير فرق وليس ذلك
اعني الترجيح مع امكان وقوع كل منهما بدل الله خلة السوية من مسائل
غير الارادة كالقدرة ونحوها عند عدم فلهذا سويها العذرة حتى يخصه
وهو الارادة ولذا قالوا المختار يمكن الترجيح من غير مرجع لا الفاعل
مطلقا وبهذا سقط ما قال المحقق الطوسي في التلخيص انه ما قنع لما ذهبوا
اليه من ان المختار يمكن الترجيح من غير مرجع كيف والاختيار على ما قالوا
هو الارادة فلو فرض عدم الارادة التي الترجيح صفة ذاتية لما لم يسبق
مختارا وحال ان كلامهم فيه نعم ذلك اعني كون الترجيح المذكور خاصة
بالارادة وعدم جوازها في مثل القدرة مجرد قول منهم والمنع والمناقضة
فيه محال ولعله انما لم يضمن الشائع نفسه بتمام هذا الكلام بل قال قالوا
آه فانظر انما لم يكتفى فيه بالمفهوم القطعية **قوله** وهي قد بتمه لم يتعرض
فيما سبق لعدم العلم والقدرة لان تقيدهما اعني الجهل والعجز نقص
يمتنع على الله تعالى مطلقا بالضرورة لا محتاجا الى ارادة لا متناع استناد
اى حدث الى الموجب وكذا صدق الشيء بنفس القدرة من غير تعلق الارادة
لما عرفت ان الترجيح مع استواء النسبة ليس من مسائل مثل القدرة
عند **قوله** اخرى اذ تعلق الارادة بتوقف على وجودها ضرورة فلو
استند وجودها الى تعلق نفسها بغير الدور لكانت توجب اى بالاختيار كما هو

الظاهر

الظاهر والله فكيف يصح التفرع عليه بقوله فيكون مرادها وتقليده
بقوله فان الالهي بالاختيار آه وبما دي علمته انه اخذ في دليله
قوله وكونه فاعلا بالاختيار **قوله** لما سبق من شمول آه لما كان اصل
ايجاده تعالى لكل ما يوجد مذكورا فيها مر في اصل المتن بقوله لا خالق
سواه لم يتعرض له بل العموم ايجاده بالاختيار يعني قد سبق ان القدرة
التي بها يصح الفعل والترك مثله للجميع فلهذا يكون بالنظر الى شئ ما موجبا
وسبق ايضا انه تعالى فاعل بالاختيار والارادة لا بنفس القدرة مثله
لما عرفت ان نسبة القدرة الى الكل على سواء فلهذا لم يخص هو الارادة
والاختيار فيكون بالنسبة الى كل موجود موجبا بالاختيار لا بنفسه اخرى
كما لقدرة والى لم يكتف على كونه فاعلا بالاختيار فان مجرد عموم ايجاده
للكل على ما عرفت مما صرح المتن وكونه فاعلا بالاختيار في الجملة لا يستلزم
كونه موجبا بالاختيار لكل ما يوجد اذ يجوز حسنا ان يكون بعض ما يوجد
غير مقدور له فلهذا يكون ايجاده اياه بالاختيار ضرورة توقف الاختيار
على سبق القدرة بل يكون بالاجاب فلهذا من درج شمول القدرة
في الدبسته **قوله** فيكون مرادها آه اذ كان موجبا بالاختيار
لكل ما توجد كان مراد الجميع الكائنات اذ الالهي بالاختيار لكونه
نفس الارادة عند عدم استلزام ارادة الفاعل **قوله** غير ما عرفت

عدم الامر به لا لانه المقصود بالذات بل لينتقل اليه من منه الى ما هو
لزوم وجه اعني الامر باضداد اعني الحسنات والطاعات على ما هو شأن
الكفاية اذ يكون فيه انتقال من اللزوم الى الملزوم على عكس المجاز فهذا
كفاية والكفاية ان يبلغ من الصريح كما نص عليه اهل المعاني **قوله** فلا يكون
مراده آه أي الى كان اضداد ما مأمورة لم يكن هي مرادة اذ الارادة
مدلول الامر ولزومه حيث ما تحقق الامر تحقق الارادة فلو تحقق الارادة
في جانب الشرور والمعاصي ايضا لزم ان يتحقق ارادته تعالى بالصديقين
مع وهذا باطل لا يستلزم اجتناب الصديقين او تحلف المراد عن ارادته
تعالى **قوله** مدلول الامر اوله لزمه الاول على من قال من المعتزلة ان
معنى الامر بخلاف ما يريد عند العقلاء وسيفها فانه يدل على كون الارادة
منايرة للامر لازمة له لئلا يلزم السفسوف ما قررناه هو الملائم لما في المواقف
حيث قال اجتنبوا جوه الاول لو كان تعالى مراد بالكفر وقول امره
بالديان فالله مر بخلاف ما يريد آه فانه رفع ما قبل ان يستلزم كونها
غير مأمورة بها لعدم كونها مرادة كما هو المدعى لا يلزم مما ذكره ان الارادة
لزم الامر اذ عدم الملزوم لا يقتضي عدم اللزوم بل بالعكس فلو وجب
ان يقول بانه او ملزوم فان الارادة في غير افق لا تنفي لزوم الامر
عندهم وهذا نفوذ عن المساجد وافعال غير المكلف هذا وهو محل اللزوم

على

على اللزوم المسادي بان يفاد من انما فاته ان يكون كالخصاص به
بان لا يتحقق في غيره او يراى لزوم في الوجود والعدم معا بان يكون
وجوده لازما لوجوده وعدمه لعدمه فهو ان صح به هذا الاستدلال
لكن لا يتم الجواب حيث فان محصاه ان الامر قد يوجد منفكاً عن الارادة
على ما صرح به في آخره بقوله فانه يا مرا العبد ولا يريد منه الديان فهو
منع للزوم وجود الارادة لوجوده وهذا حيث منع لما هو اجنبى في الاستدلال
اذ مداره انما هو على ان عدم الارادة لازم لعدم الامر فيكون عدم
الامر مستلزما لعدم الارادة وهو المدعى فلا بد في الجواب ان يمنع هذا
لذا ذاك بان يقال في الصورة المذكورة يريد السيد عصيان العبد
ولا يامر به فبقا ذكره من الجواب حيث ذكر ما لا يعني وترك ما يعني
قوله فوجب الرضا به اي بكونها احد منها فافرد الضمير ليقول المحذور **قوله**
لان الرضا بما يريد الله آه لان الله حكيم لا يريد الا ما يتقضى حكمه ومصلحه
فوجب الرضا بكل ما يريد وترك الاعتراض عليه **قوله** والرضا بالكفر
كفر وكذا الرضا بكل معصية معصية وهو ظاهر فالتقريب تام الدلالة
فخص العبارة حفظا لما هو المأثور عنه عليه السلام **قوله** الربيع آه لم يتبر من
الشرح الجواب هذا الوجه لظهور وصحة ما ذكره وانفسهم في الوجه الثاني
من ان الرضا بما يريد الله تعالى واجب معلوم ان الرضا فيه ليس بمعزل الارادة

بل بمعنى ترك الاعتراض فتوهم بان الرضا هو الدراة بل هو عليه منع
ظاهر لا حاجة الى ذكره **قوله** الدر قد ينفك عن الدراة لا يخفى على
فهمنا الدراة لا تقوم لزوم الدراة لا من صلاحها كغيرها من الامور
لترقق فائز الدراة الموجبة للتخصيص بالوقوع وانما ادعى المعترضة
لزومها اياه بناء على تفسيرهم الدراة باعتقاد النفع او ميل يتبعه
نظورا ان العاقل لا يامر بشئ لا يعتقد فيه نفعاً فالحجب مسخ ذلك
اللزوم على تقدير تسليم تفسيرهم ايضاً لانه المنطوق لا يشبهه فانزاع ما قيل
ان الامر في غير الواجب تعالى ينفك عن الدراة مطلقاً اذ الدراة
تخصيص احد المقدورين وفصل الى موريس بمقدور الامر اذ لا يتمكن
احدنا من فعل الغير شيئاً وتركه اياه فلا حاجة الى بيان التفكاك الى
احداث المال لا عرفت ان الكلام في الدراة بمعنى اعتقاد النفع
او ميل يتبعه ولا شك انه ربما يعتقد النفع في فعل الغير ويقع الميل اليه
قوله اذ قد يتضمن آه لما كان خلق المعاصي في موصوفها هو عطاء ^{تضاف}
بها وكان القول بان الالتفات بالمعاصي مشكراً واعطاء الالتفات
بها غير مشكور مستبعد اذ الظاهر المتبادر ان اعطاء المشكور مشكور فاللزم
ان يشترط معاً اذ لا يمكن شئ منها علة بريلين الاول ان خلقها
واجباً على ما كان من الله تعالى الحكيم من غير دخل لغيره تعالى كما يتضمنها

المعاصي

المعاصي لجملة قطعاً وان لم نعلمها بخلاف الالتفات بها فان المعاصي
المبتلى بشهوة النفس ودعواتها لكنه يدخل في الالتفات بالمعاصي بالقدرة
فيكون مشكراً الثاني انه لا حرج ولا قبح عقليين حتى يكسب العقل بحسن ^{تضاف}
بالقياس الى الديكاد او يكسب بقبول الديكاد قياساً على الالتفات بل
يفعل الله ما يشاء فله ان يفعل ايها المعاصي ويحكم ما يريد فله ان
يحكم مع ذلك بالبحار الالتفات بالمعاصي وتحريره من غير تكبر واستبعاد
فانه لا يتل عنما يفعل وهم يسلون ثم بعد ما فرغ عن اثبات المقدمة
الدولى اعنى قوله ان الاكثار ايما هو باعتبار المحل لا باعتبار الفاعل
بان الالتفات بها مشكور دون خلقها واجبا دأه ذكر المقدمة الثانية
موظوفة على الدولى اعنى قوله والرضا انما يتعلق بايجابها الذي
هو فعل الله فارضاً انما يكون باعتبار الفاعل لا باعتبار المحل وليس
في غاية العبدان يعطى هذا على قوله ومع قطع النظر آه اى لو لم ينظر
الى نفس المصالح فالديكاد ليس مشكوراً وقبحه ايضاً لا بالقبول الشئ عى وهو
اذ لا معنى لتعلق الحكم الخمسة الشئ عية بافعالها تعالى ولذا لم يتوجه
الشئ عى ولا بالقبول العقلي اذ لا قبح عقلياً عندنا فانه يفعل الله ما يشاء
فذكر نفى الجس استطراداً وكذا قوله ويحكم ما يريد ذكر اتمام الآية
والله فله دخله في المقصود والرضا انما يتعلق بايجابها الذي

هو فعل الله فلا بأس به اذ قد عرفت ان ما هو فعل الله ليس فيه قبح ^{صلا}
قد يتوهم ان قوله ومع قطع النظر آه جواب آخر يعني لو قطع النظر عن
عدم تعلق الذكارة بالمعاصي باعتبار الفاعل بل قيل بالكارية بذلك
الا اعتبار ايضا فالتصاف بها وكذا اخلتها وايضا ومعنى مخلوقيتها
وموجديتها منكر ان معانم الجواب ايضا اذ نقول الرضا انما يتعلق
باجبا ومعنى الذي هو فعل الله اي بالمصدر المعلوم بالتصاف بها ولا يانجاها
الذي هو صفتها اعني المصدر المبني للمجهول ولما كان مغلطة ان يورد بان
الموجبة والموجودة متلازمان فالرضا باحدهما يستلزم الرضا
بالآخر فالرضا باحدهما مع عدم الرضا بالآخر قبيح وقبيح
بانه لا حسن ولا قبح عقليين عندنا بفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد وفيه انه
لا مجال لتوهم القبح والحسن في افعاله فاما بمعنى استحسان العقاب والثواب
فهذا كما هو المتعارف فيه على ما سيجي فلهذا يسمى له قوله بان الحسن والقبح
عقليين عندنا على ان الالتصاف بهما وكونها موجودة ايضا متلازمان
فلهذا وجه تخصيص ذلك الايراد ودفعه بالجواب الثاني **قوله** قلت يلزم
آه ايراد على الجواب الثالث حاصلا انه ليس الكلام في مجرد تفسير
لفظ الطاعة والدفع كون الكافر مطيعا بمعنى تحصيل مراد المطاع بالرضا
وعدم كونه مطيعا بمعنى تحصيل ما امر به المطاع لا يفرقهم والنزاع في

ان

ان مفهوم الطاعة هذا ذاك مما لا طائل تحته بل الكلام في الطاعة
التي بدور عليها المخرج والثواب فلو كان الطاعة تحصيل ما امر به
لزم ان يكون العبد المذكور عاصيا مستحقا للذم والعقاب والحال
انه مطيع لا عاص لا نه اني بما يرضاه السيد وكل من اتى بمريضات المولى
ليستحق المخرج والثواب شريطة عاقله بالالتفات ولو علم السطان حقيقة
الحال وهو ان السيد يرضى بمخالفة امره وامره على خلاف مرضاته
لم يقيم السيد عذرا فانه ائما توعده السطان على طاعة عبيده من غير مخالفة
لمرضاة السيد فانه المذموم لا مجرد مخالفة صيغة الامر الا ان الامر لما
كان اشارة الرضا غالبا يلزم على مخالفة الامر ايضا فاذا علم ان
الامر على خلاف الرضا وموافقة لفظ الامر يقتضي الى فوت
ما هو المراد اعني معاداة المرصاة لم يكن مخالفة كلمة الامر لتحصيل
ما يرضاه فلهذا ما بل محمود ان هذا قد يرد ان يقال ليس مراد الرضا على
جواب الثالث ضرورة انه اذا كان الطاعة تحصيل ما امر به المطاع
كيف يصح قوله يكون مطيعا لانه اني بما يرضاه ولا يجوز ان يأتى
الثالث فانه اذا كان الطاعة تحصيل مراد المطاع كيف يلزم ان
يكون العبد المذكور مع انيانه بما يرضاه السيد عاصيا وربما يصح
الاخر بان المراد بالخاص مخالفة الامر كما هو المشهور والمقصود

بالإضافة هو التقيد المذكور بقوله مع أنه انما يجازيه لكن لا مطلقا
بل مفيدا بقوله وانما انما آه فالحاصل انه لو كان الاطاعة تفصيل
مراد المطاع يلزم ان يكون ذلك العبد آتيا بما يرضاه اتيانا يكون
هو بسببه مطيعا له انما يجازيه وارضا هو ارادة عنده فيكون
محصولا مراده وهو معنى الاطاعة على ذلك مع ان كون العبد مطيعا
باطل واللام يقع للسيد عذرا فان ضرب ضرب للعبد المطيع **قوله** ويمكن
ان يقال اي في دفع ذلك الدبر اذ عن الجواب الثالث حاصله ان
مراد المجيب من قوله ان الطاعة اي طاعة الله اذ فيه الكلام تفصيل ما امر
به المطاع هو الله تعالى الذي عليه مدار الثواب والعقاب وارضا
بترتب على ما يوافق لا يتفك عنه اهلا فان طاعة اي طاعة الله هو الاتيان
بما يوافق هذا الامر لا الامر التكويني الذي يقع المرضي وغيره فله يلزم فيما
ذكره في مثاله ان يكون العبد بحال لفته امر بسيد عاصيا اذ ليس امره
مثل الامر الذي يقع الذي يدور عليه الثواب والعقاب ويلزمه الرضا
لما عرفت ان امره على خلاف رضائه ولا يعقب امتثاله ثواب
وجزاء من المطاع حتى يكون مخالفة عاصيا مثل مخالفة الامر الذي
بل هو مثل الامر التكويني الذي يقع غير المرضيات ايضا فله يكون مخالفة
عاصيا مثل مخالفة الامر التكويني واما تقسيمه الى الامرين فمجرد التوضيح

تفصيل

والتفصيل والله فمدار الكلام على ان المراد الله الذي يدور عليه
الثواب والترتب على امتثاله ارضا لا مطلقا كما زعم المورود فله
يقدر فيه ان اكثر المفسرين يرون الامر التكويني اعني القول
بكون حقيقة ويقولون ان قوله تعالى انما قلنا شئ اذا اردناه ان
نقول له كمن فيكون عجزا عن سرعة اليجاد وسهولة على الله تعالى
وكمال قدرته وليس هذا قول وكلام دائما وجود الاشياء بحقيقة
التكوين او القدرة فان بعضهم مثل فخر الاسلام وغيره ذهبوا الى
انه حقيقة وهذا القدر يكفي في مجرد الايضاح وبسط وان منع ذلك
فله يفرق ما هو المقصود اعني دفع ذلك الدبر اذ كما عرفت ثم لو قرر
ذلك جوابا عن الاستدلال الثالث بان ياول الاستدلال بانها
لو كانت مرادة لكانت مأمورة اذ الارادة مدلول الامر اذ هو
فكان الكافر والعاصي مطيعا اذ الاطاعة هو كتحصيل ما امر به مطاع الله
انه اقام الامر مقام ما امر به في الاستدلال لان الامر لا يتفك
عن الارادة عندهم فيجيب بان الامر الذي ينتج الارادة وله
ينفك عنها هو الامر التكويني الذي يلزمه وقوع المأمورية لا الامر
الشرعي فاللزم من كونها مرادة هو كونها مأمورة بالامر الاول
لا بالامر الثاني والاطاعة هو الاتيان بوافي الثاني لا الاول

لأنه لا بد من كون الكا فزواله مطلقا برده عليه مع انه لا يظهر
لقلوبه والرماء يترتب عليه حيز كثيرة فائدة ان كثيرا لم يقل باللام
التكويني فالله الذي قال المعتزلة بعد الحكماء عن الإرادة هو الله
السموي فالجواب هو ما ذكرنا ان الطائفة تحصل ما مر به المصالح له
تحصيل ارادة والإرادة لا يستلزم الله على مرفقته برده الله الموفق
قوله لاجتماع الانبياء فانه تواتر انهم كانوا يقولون انه تعالى امر بكذا
واخبر بكذا وكل ذلك من اقام الكلام **قوله** خلت الظواهر آه
اذ المعنى الحقيقي لله تعالى ونحوها مما يدل على نسبة على الله بـ العرف
واللغة هو قيام مبداء الله شقاق بالذات لا ايجابا والذات اياه
اذ لا يقال للباري الخالق للبيان تعالى لبعض تحملها على معنى الوجود
صرف عن الحقيقة الى المجاز ومن هذا ظهر انه يعلم مما ذكره مخالفة اللغة
والعرف اليماني لم يتوقف في سائر الكتب **قوله** وسبباني
الكلام في كسيف آه بحيث يشك منه انه لا ضرورة في طرفها عن
الظواهر فانه سيعلم انه لا يزم من قيام الكلام بذاته تعالى قيام الكوارث
به تعالى كما زعم المعتزلة اذ القايم به هو الكلام النفس او هذه الكلمات
بعضها لكن بدون هذا لا تنبئ بغيره الى الله تعالى والحدوث كما سيجي
تفصيله **قوله** لان الحيوة آه فبعد ما مر من ثبوت العلم والإرادة له كانه

تعالى

تعالى صريح العلم والإرادة ضرورة وهو المحي **قوله** هو الدراك آه مشهور
ان الحيوة عندهم عبارة عن صحة العلم والقدرة وعندها صفة توجب
تلك الصفة ولعل ما ذكره بيا على ان لا يساغ للصحة بدون الوقوع
في حقه تعالى لا تمنعه تعالى عن القوة مطلقا فاذا كان تعالى صريح الدراك
والقدرة كان دراكه فاعلا لما يريها **قوله** وهي عندها آه لم يكتف
على قدم ان الحيوة عندها صفة توجب آه فانه كان مسوقا للتعليل
لا لبيان المذهب **قوله** كما في سائر الصفات الكالنية حيث لم يرجع
بعضها الى بعض محققا على الظواهر بل ثبت كلامها صفة على مجردة موجودة
قائمة بذاته تعالى والمناقشة بانه لا ثبت على ما سوى الله صفات
مشهورة **قوله** لظواهر الايات والاحاديث فانها كثيرا ما يقال
فيها معاقبة العلم قال تعالى له ما سكن في الليل والنهار وهو السميع العليم
لا مبدل لكلماته وهو السميع العليم ان الله يعلم غيب السموات والارض
والله بصير بما يقول الى غير ذلك من الغوص والظواهر ان يكونا صفتين
اخرين مثل العلم والضرورة في العود عن الظواهر بان يقال التقابل
بناء على مجرد التقابل الاعتباري بينهما بانه من حيث يتعلق بالمشهور
والمبهر من حيث انها كذلك سمع وبصر ومع قطع النظر عن ذلك علم
وما ذكرنا اندفع ما توهم انه لا صرفنا عن معانيها الحقيقية اعني

الآتين المودعتين وتقليل القدام، امرهم فيجعله على علم بتبوتها عن
 العلم بالمسموعات والمبهمات ثم لو لم يعرف عن الظاهر لكان له وجه
 فانه قد دعت الضرورة العقلية الى ان يعرف عن هذا الظاهر ضرورة
 امتناع ثبوت الالة الجسمية للواجب تعالى وللا داعي الى العرف عن
 الظاهر الذي هو مقتضى التقابل فلا بد من الحفظ عليه وان تكرر القدام
 فانهم لم يتركوا اظواهر النصوص فذرا عن تكرر القدام، والدلائل اثبتوا صفته
 كالمعزلة واحكاما، **قوله** كما يقول الفلاسفة لم يتعرض للشيخ الاشعري
 كما سبق تفهيمها على ان هذا القول وان نقل من الشيخ ابي الحسن مستبعد
 منه جوا اذا عادت المستمرة هو المحال فظن على الظواهر فانظر ان ذلك
 النقل منه غير صحيح **قوله** الاول آه لافيه من ايتار الطريق الاسم وهذا
 على داب السلف الثابتين على قرآنية الوقف على الدالة في قوله
 تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم الآية **قوله** منزله
 عن جميع آه اعاده ولم يعطف قوله لانه شبه آه على قبله من الصفات
 الثبوتية لما عرفت ان آه، قوله فهو عالم آه ليس بآه، التفريع فلا يلزم
 من اذعاله في جز الفاء السابقة فترعه على ما سبق من قوله منزله
 عن جميع سمات النقص فلا بد من افادة فترعه عليه كما هو الظاهر
 المتبادر من ان بهاد ما سبق فيفزع عليه ما يفزع الا ان السلك اورد

في

في بعض السواب اوله اخرى تكميله للفايدة واكتفى في بعضها على
 يستفاد من هذا التفريع كما في انه لا يقوم بذاته حادث ولا يصح
 عليه الجهل والكذب وبما قررنا سقط ما توهم ان اعادته ليفزع
 عليه الصفات الجسمية يؤيد ان قوله فهو عالم آه تفريع على ما تقدم
 ما ذلوا كان ذلك تفريعا لكان اعادته للتفريع بل طائل بل يمكن
 عطفا على تحت الفاء الاولى من الصفات الثبوتية فقد ظهر انه لا يؤيده
 بل يدفعه **قوله** في الصفات هذا على التفسير الثاني للمثل واما على
 التفسير الاول فانظر ان يتم النفي للمساوية في الذات والمضيق اليها
قوله وعلمه تعالى قديم فلذلك يكون من العالم اذ العالم بجميع اجزائه محدث
 فلا يكون عرضا اذ العوالم من اقسام العالم **قوله** هو المناوي في الصحاح
 المناوي المناوي من ما واه اي عاداه واصل المرة لانه من النوء وهو
 النهوض **قوله** المحال في القوة اي يقوي في الجملة على ما عرفت صادره
 ويدانوه سواء كان مساويا في القوة اوله مثدا راد الله والله تتركب
 ذرة فتوى احد على تسكينها ورفع تحريكها سواء قوي على تحريكها **قوله**
 المساوي في القوة اي يقوى على كل ما يقوى عليه الاخر سواء كان محالفا
 في القوة اوله واما الفند فيقال عند المحمور لموجود مساو في القوة لموجود
 آخر محال له كما في شرح المقاصد في بحث الامور العامة نقول لمصنف

لا يثبت عدم المشقة

ولقد قدّرنا تأكيد تمام ما تقدم واجمالا فنذكره وفي القاموس الضد
بالكسر والضمير المثل والمخالفة ضد فعلى هذا ان حمل على المعنى الاول
كان اعادة لقوله ولا مثل له وان حمل على المعنى الثاني فان كان على
ظاهره كان تقيما بعد تخصيص بالنظر الى قوله ولاندره اذ الضد على نقله
الشيء هو المخالف في القوة لا مطلقا وان كان محولا على حال في شرح
الهيكل الضد الممارع في القوة كان اعادة ايضا ولا مبالدة بذكر الالف
المتراوغة والدادة مرة بعد اخرى في باب التزيينات اذ المقام
مقام المبالغة والتبعية عن مخالطة شوب الوهم بالكلية **قوله** لم يكن له
هيئة بل حقيقة حيث هو الله مبسوط الذي يمنع نفس تصويره وضل الشك
وهذا بين والعجب ممن علة بما تقرر ان الشيء اذا كان تقيمه بزاوية كان
نوعه مخفرا فيه ويشتق فذكره اذ الكلام صريح فيما بين عين ذاته له
فيما تقيمه بزاوية **قوله** مما نرا عن الآخر بخصوصية وتلك الخصوصية
اما مميزة عرضي بان يكون كل منهما عبارة عن حقيقة من الهيئة غير متمايزة
عن حقيقة اخرى الله بالخصوصيات الخارجية واما مميزة ذاتي فيكون كل منهما
عبارة عن الهيئة مع الخصوصية فالكل كذا الله تعالى بوجهين فالوجوب
والامكان آه فان اول ما ذكره من احتمال كون الوجوب من لوازم
الهيئة مبني على تقدير الشق الاول وما ذكره من الاحتمال الثاني اعني

كونه

كونه لازم الهيئة مع الخصوصية على تقدير الشق الثاني ضرورة مقتضى
ان يستند وجوب ما هو واجب بالذات الى غير فان كان الواجب
هو الهيئة البحت او الهيئة مع الخصوصية كان الواجب من لوازم
ذلك الواجب بعينه قطعي ولذا لم يتعرض لاحتمال كون الواجب من
لوازم نفس الخصوصية بان يقتضي الخصوصية الخارجية ان يورث الوجوب
لحقيقة الوجوب مع انه لا يلزم حيثه منى مما ذكره من المحذورين
فانه حيث يكون الواجب هو الخصوصية مع ان المفروض ان له
بهيئة كلية فاحتمل بعد ذلك الفرض هو ان يكون نفس الهيئة او
الهيئة مع الخصوصية فلا سبيل الا الى ان يكون الوجوب من لوازم
الهيئة او الهيئة مع الخصوصية وبما قررنا لا يتوجه انه ان اراد بواجب
الهيئة عوارضها اللازمة لها كان المحذور في الاول هو لزوم كون
الهيئة موضوع الوجوب والامكان معا واما اشتراك كل من الوجوب
ومثله في كل منهما فكلما اذ ما يورث الهيئة لا يلزم ان يورث ماله الهيئة
على ان الكلام في وجوب الواجب والامكان لمثل فله معنى لزوم
وصفي بعينه لا صفتها المشتركة وان اراد بواجبها ومقتضاها انما هو
الله فتقوله وان كان من لوازم الهيئة مع الخصوصية فيلزم ما آه
فجردا لافقيته اذ لزوم تركيب الواجب بدور وجودا وعدا على

القول بأنه عبارة عن المهمية مع الخصوصية سواء كان وجوبه
من لوازمها معا او من لوازم المهمية او الخصوصية فقط **قوله**
المما في الوجوب اذ لو كان مع التركيب واجبا لزم ان يكون
مع احتياجه الى الجزء مستغنيا عن كل ما سواه وهو اجتماع التقنيين
وزم الدوران كان له جزء ممكن اذ كل ممكن يستند الى الواجب
والكل يحتاج الى الجزء وتعد الواجب ان كان له جزء واجب التوالي
باطله فكذا المقدم فيكون التركيب مما في الوجوب **قوله** التوحيد اما
بجهره في شرح المقاصد حقيقة التوحيد اعتقاد عدم الشريك في اللوهمية
وخواصها ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم وخلق الالباب
واستحقاق العبادة وقدم ما يقوم بنفسه كلها من الخواص فحقها اما
نقول بالصفات القديمة دون الذات والمعتزلة اما يقولون
بخلق العبادة فخالهم دون غير من الاعراض والادجاء فالمعتزلة
اما يقولون في نفى تعدد القديم واهل السنة في تعدد الخالق والكل
متفقون على نفى تعدد الواجب والمستحق للعبادة والموجد للجسم
انتهى فقسم الشيخ اوله التوحيد الذي اتفق عليه اهل الاسلام الى
اجزائه الثلاثة ثم اثبت كل جزء منها على الاستقلال ببراهينه على
بطلان المجرد في ما هو من مظهر المطالب السنية **قوله** او بجره الخالقية

اي

اي الخالقية التي هي من خواص اللوهمية عند اهل الاسلام كيشير **149**
اليها **قوله** قد مر الدلالة الى دليله فانه يستفاد منه انه
اذا شاركه شيء في الوجوب لكان كل منهما محتزا عن الآخر خصوصية
فذلك الخصوصية اما ان يكون مشتركا خارجيا فيجب ان يكون من
لوازم الوجوب الذي هو المهمية المشتركة حيث لا يتصور استناد
تعيين الواجب الى غيره فيلزم اشتراك الكل في التعيين فيرفع المما في
الوجوب ولما لم يكن ذلك مذكورا فيها مر بعينه زاد لفظ الدلالة
ليكن يرد عليه اننا نحتاج الى الشق الثالث هو ان يكون الخصوصية
المميزة لاهل الاسلام من الخواص ذات الشخصية بسيطة ولا يلزم
من الاشتراك في وصف الوجوب الاشتراك في الذات والحقيقة
حتى يستلزم كون المميز نفس الذات المشتركة نعم الوجوب الشخصي القائم
بـ احض صفاته فلو شاركه فيه شيء لشارك في الذات ايها واما
مطلق الوجوب فلهذا سمى انه احض صفات هوية هذا الواجب وهو
ظاهر دلالة احض صفات ما هيية اذ له هيية كلية له فلا يلزم من
الاشتراك في مطلق الوجوب الاشتراك في المهمية او الهوية واما
قال شارح المقاصد وجوب الواجب نفس هيية اذ لو كان عارضا
لما كان ممكنا معله بها لولا علل بغيره لم يكن ذاتيا واذا علل بها

يُزَمُّ تَقَدُّمَهُ عَلَى نَفْسِهِ لِأَنَّ الْعِلَّةَ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الْمَعْلُومِ بِالْوَجُوبِ وَالْوَجُوبِ
وَإِذَا كَانَ الْوَجُوبُ لِنَفْسِ الْمَهِيَّةِ كَانَ الِاسْتِشْرَاكُ فِيهِ اشْتِرَاكًا فِي
الْمَهِيَّةِ فَتَقِينَهُ بِحُكْمِ إِمَّا أَوْ لَا فَلَا يَزِمُ مِنْهُ أَنْ يَكُونَ وجود الواجب
إِلَيْهَا نَفْسَهُ مَعَ أَنَّهُ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِينَ زَائِرٌ عَلَيْهِ مُعَلَّلٌ وَإِنَّمَا بَيَّنَّا فَلَمَّا لَا نَسْمُ
أَنَّ الْمَقْبُولَ لَوَجُوبِ نَفْسِهِ مُشْتَدُّ يَزِمُ تَقَدُّمَهُ عَلَيْهِ بِالْوَجُوبِ وَالْوَجُودِ
فَإِنَّهُ لَا مَعْنَى لِلدَّوْدَةِ هَهُمَا إِلَّا أَنَّهُ يُقْتَضَى بِذَاتِهِ الْوَجُوبُ مُشْتَدُّ وَيُشْتَرَحُ
تَقَدُّمَهُ عَلَيْهِ بِالْوَجُوبِ لِأَنَّ مَصْلُوحَ حَصُولِ الْإِصْلَاحِ هَذَا كَمَا قَالُوا فِي قَابِلِ
الْشَيْءِ بَعِيْنَهُ مِنْ أَنَّهُ وَإِنْ تَوَقَّفَ عَلَيْهِ الْمَقْبُولُ لَكِنْ لَا يَدْرِي إِنْ يَلْخُطُ
الْعَقْلُ خَالِيًا عَنْهُ لِيُزِمَ حَصُولَ الْإِصْلَاحِ **قوله** مجموعهما أي ما يتألف
ههنا فقط بأن يكون جزءًا من الواجب وذلك الواجب لا غير مطلق
قوله لا يحتاج إلى كل واحد لكونه مركبًا من كل واحد والمركب يتوقف
على كل جزء في تقوُّمِهِ ضرورةً وكذا في وجوده ضرورةً أن وجود الكل
يَتَوَقَّفُ عَلَى تَقَوُّمِ الْكُلِّ وَتَأَمُّنِهِ وَتَقَوُّمِ الْكُلِّ مُوَقَّفٌ عَلَى اجْزَائِهِ وَتَوَقُّفُ
الصُّورَةِ وَالْمَادَةِ عَلَى نَفْسِ الْمَهِيَّةِ وَافْتِدَائِهِ فِي قَوَائِمِهِمَا كَمَا أَنَّهُمَا عَلَى أَنْ
لِلْوُجُودِ إِلَيْهَا تَوَقُّفٌ عَلَيْهِمَا فَيُخْفَانِ بِاسْمِ عِلَّةِ الْمَهِيَّةِ تَمَيُّزًا لِمَا عَنِ الْبَاقِيَيْنِ
لِمَا يَكُونُ إِيَّاهُ فِي عِلِّيَّةِ الْوُجُودِ وَأَنْتَ تَمَّ أَنْ الْمُمْكِنُ لَا كَانَ عَارِ
عَمَّا لَا يُقْتَضَى ذَاتَهُ وجوده ولا عدمه وكان عدم اقتضائه ذلك المجموع

نعم

لعدمه أمرًا ضروريًا لكون كل جزء منه واجب الوجود وقد تقرر أن
وجود الكل ضروري عند وجود كل جزء منه وأن انتفاءه إنما يكون
بانتفاء جزء منه فكيف يكون مقتضى عدمه بالذات مع كونه موجودًا
بالضرورة ولم يكن من المحتمل إلا أن يقتضي ذاته وجوده فيكون واجبًا
كما أن كل جزء منه واجب أنزاله بانه في وجوده المحتاج إلى تقوُّمِهِ
يحتاج إلى كل جزء فكيف يتصور أن يقتضي بذاته الوجود من غير احتياج
إِلَى أَمْرٍ آخَرَ فَلَمَّا يَرَدُّ عَلَى مَا ذَكَرَهُ النِّقْضُ بِمَجْمُوعِ الْمُسْتَفِيدِ بِأَنَّ وجود
الشيء وأن كان مستغلاً بمقتضى وجود ذلك الشيء والشيء المركب
موقوف على اجْزَائِهِ قَطْعِيًّا فَيَكُونُ وجود المجموع موقوفًا على كل
واحد توقفًا ممتنعًا على ممتنع آخر فَيَزِمُ أَنْ يَكُونَ مُمْكِنًا مَعَ أَنْ ذَاتِ
المجموع يقتضي عدمه وأن كان يلزمه عدم أحد جزئيه إِيَّاهُ وَلَا حِجَالُ
هَهُمَا لِلْقَوْلِ بِأَنَّ عَدَمَ الْمَرْكَبِ مُوَقَّفٌ عَلَى تَقَوُّمِهِ الْمَوْقُوفِ عَلَى نَفْسِ
الْأَجْزَاءِ عَلَى قِيَاسِ مَا قَدْ بَيَّنَّا فِي الْوُجُودِ كَمَا لَا يَخْفَى **قوله** علة فاعلية مستقلة
في التأثير بأن لا يكون في هذا المجموع تأثيرًا له وهو مستند إليها ابتداءً
أو بوسطة **قوله** وتلك العلة أي العلة الفاعلية المستقلة في التأثير
قوله لا يستحيل أن يكون الشيء أي الممكن كالمجموع الذي كل ما فيه فاعله
مستقل لنفسه كما يباين عليه إسباق حيث فيه العلة الفاعلية المستقلة

نعم

ثم قال بالاشارة اليه وتلك العلة آه وصرح منه ما في رسالته لاثبات
الواجب حيث اعلمه هناك ذلك الوصف في الاشارة ايضا و
ذلك الحكم بهي فان الممكن لو كان فاعلا مستقلا في وجوده كان
واجبا لا مكملا ضرورة وجوب استناد الممكن في التأثير الى الواجب
الذي هو ليس يستند الى الممكن فاذا ذكره ليس مبنيا على ما قال المحقق
الطوسي في موضع من كتبه ان به اعمه العقل حاكمة بانه ما لم يخط كونه
الشيء موجودا استغنى ان يخط مبدء الوجود ومفيدة بخلاف القائل
لوجوده فانه لا بد ان يخط العقل خاليا عن الوجود لتلك يلزم حصول
الحاصل حتى يرد عليه ما في شرح المقاصد وغيره انما لا نسلم ان المفيد لوجود
نفسه يلزمه تقدمه عليه بالوجود فانه لا معنى للفاضة ههنا سوى ان
تلك المهمة يقتضي لذاتها الوجود ويمتنع تقدمها عليه بالوجود ضرورة
امتناع حصول الحاصل كما في القابل بعينه بخلاف المفيد لوجود الغير
فان بديهته العقل حاكمة بانه ما لم يكن موجودا لم يكن مبدءا لوجود
الغير ومن ههنا يستدل بالعلم على وجود الصانع والعجب من اخبار
هذا الشق ومنع استحالة مستند بانه يجوز ان يكون العلة المجموع
من غير ارتباطه بالعلول المجموع الملتصق به الارتباط اذا الكلام انما
هو في المجموع المركب من الواجبين فقط من غير اعتبار الارتباط

والهية

والهية جزء آخر منه والدليل ان امر الاعتبار بالوجود معلوله
شيء **قوله** فلهذا متاع كون الواجب معلولا لغيره يعني ان الواجب
معلول لنفسه كما سبق ان وجوب الوجود عند المتكلمين عبارة
عن ان يكون الذات علة تامة لوجوده فيكون كل من الواجبين
الذكرين مؤثرا في نفسه لكونه بذاته مقتضيا لوجوده فلو كان
اخذ به او غيرها علة فاعلية مستقلة في التأثير للمجموع لزم ان
لا يؤثر في كل من جزئيه الا ذلك بعينه ابتداء او بواسطة اذ لو
يستند وجود شيء منها بالمفعولية الى نفسه مكملا الى ذلك الامر
لم يكن ذلك مستقلا في التأثير بحيث لا يحتاج المجموع في التأثير ابتداء
او بواسطة الى غيره مطلقا هذا خلف فعلى تقدير علية احدهما استغنى
لا يلزم ان يكون وجود الواجب الاخر مستندا اليه ايضا لا الى نفسه
كي ان وجوده مستند اليه وعلى تقدير علية غيرهما يلزم ان يستند
وجود كل منهما اليه لا الى انفسهما فعلى ان تقدير يلزم ان يكون الواجب
معلولا لغيره لا بنفسه هذا خلف ومن زعم في تعليله ان احتياج الكل
يستلزم احتياج اجزاءه الى ما يحتاج اليه الكل فان وجود الكل هو بعينه
وجودات الاجزاء فلو لم يحجج الكل قطعا او رد عليه انما لا نسلم
ذلك اذ لكل محتاج الى غيره مع استحالة احتياج الشيء الى

نفسه وكون وجود الكل عين وجودات الأجزاء بمعنى كيف ولكل
هذه المكان فله بدل من وجود يكون هذا المكان كيفية نسبة وليس
هو وجودات الأجزاء لأن كيفية نسبتها هو الوجود فيما نحن فيه
له المكان **قوله** فاعلم فان مقدماته وان كانت مما يترى اي
ضعيفة في بادي النظر لكن بعد افعال الفكر وتيق النظر لظهور حقيقتها
كما عرفت فله بدل من التصادق حتى لا يحتاج المرام ولذلك نسب
هذا الدليل لبعض من لم يابل الى المعالطة قال الشافعي في رسالته اثبات
الواجب هذا الدليل على التوجيه نسبة بعض الى المعالطة وظنى ان هذه
النسبة غلط فان هذا الدليل مبني على عدة مقدمات **الدولى** ان
المجموع بالمعنى المذكور موجود في مراتبها انية انه ممكن وذلك ظاهر
للافتقار الى كل واحد من الالهات الثلاثة ان كل ممكن محتاج الى علته
مستقلة وهي ايها البرهانية لا يقبل المنع الرابع انه لا شئ من المجموع
وكل واحد بمؤثر مستقل فله يكون له علة مستقلة وذلك ايضا بين
انتهى قد اشير اليه فان دليلا انما يكون مذكورا صريحا لو ذكرت كذا
مقدمة مرتبة صريحا اعني السطوية واستشانتا، نفقن التالي وعلى صحت
في الآية بالسطوية واما الاستشانتا المذكور فليس مذكور فيها صريحا بل انما
اشير اليها بكلمة لو المستقلة استدلال بانقضاء اجزاء على انتفاء السطوية

قوله دليل اقن على حال الحادية جارية بوجودها خارج والتقابل
عند تقديرها كما في اشير اليه بقوله تعالى لو كان منزها لزم كل
الشيء خلق ولعله لبعضهم على بعض والوجود الاقن عينة مشهورة يعرف
بها الجمهور من المقترنين بالبنوة وغيرهم اما بحسب الفطرة او بحسب
التهدى اليه بالاستدلالات الحفية كما صرح به المحقق التفتازاني **قوله**
لجواز ان يتوافقا لدلالت التقدير انما يستلزم مكان التوافق لوجود
حتى يمنع توافقهما فيجوز ان يتوافقا على هذا النظام او على كون هذا
العلم فله يلزم العناد سواء اراد به اخرج عن هذا النظام او عدم
التكون مطلقا اذ كل منهما انما يلزم على تقدير وقوع شئ لهما في هذا
النظام او في هذا التكون بما راعى ان لو ثبت ذلك لزم بحسب الآلة
او اجتماع النقيضين لدلالت مجرد المكان وان لم يقع نعم المكان التوافق
محال في نفسه لاستلزامه مكان المحال كما سيجي ولما كان هذا لازما
للتعدد الواجب كان استحالته مستلزما لاستحالة التعدد قطعا لكن
ليس هذا استدلال الآية بل انما هو استدلال بانقضاء العناد على
انتفاء التعدد لكونه لازما له وهو انما يكون قطعا لو كان العناد
لازما قطعا له مكان التوافق الذي هو لازم قطعي للتعدد ولو كان
لازما قطعا للتعدد ابتداء وظاهرا انه ليس الثاني وكذا الدليل لما

عرفت بل هو لزوم قطعي لوقوع التخلّف الذي هو لزوم عادي
للتعدد كما عرفت فاللزوم عادي والدليل اقتضى وما قال بعض
الفضلّة ان التحقيق انه قطعي اذ لو تعدد الصانع المؤثر فثابتا
اما على سبيل التوارد وهو باطل واما على سبيل الاجتماع او التوزيع
فيلزم انعدام كل العالم او بعضه عند عدم كون احد هما صانعا لذاته
علة او علة تامّة فيفسد العالم ان لا يوجد هذا المحسوس كذا او بعضا
بل نقول لو تعدد الواجب لم يكن العالم محكما ففسد عن الوجود والذ
لذلك التخلّف المستلزم للمحال لان المكان التخلّف للزوم لمجموع الاربعة
التعدد والمكان شئ فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يمكن شئ من
الاشياء حتى لا يمكن التخلّف المستلزم للمحال فثبت اما اوله فلهذا
مع بعد يرد عليه ان منطوق النظم هو لزوم ان تعدد الصانع وما
ذكره انما يدل على انه على تقدير عدم كون احد هما صانعا الذي يلزم
عدم المكان التخلّف اللازم للتعدد فان عدم المزوم للزوم عدم اللازم
وحينئذ لم يتعد الصانع ضرورة فابن هذا من ذاك والاصل ان
ما يستلزم الفساد هو عدم المكان التخلّف المستلزم لعدم كون احد هما
صانعا وهذا الذي يستلزم بفساد وليس يلزم للتعدد بل اللازم بلفظ
اعني المكان التخلّف فليس التعدد بمزوم لمزوم الفساد حتى يكون

لذا

مزوما للفساد بل هو مزوم لتعيين مزوم فاني كونه مزوما للفساد
على ان ما يلزم عدم المكان التخلّف هو عدم تعدد الصانع المؤثر
بان لا يكون احد هما مؤثرا ابتداء لعدمه بعد ما كان مؤثرا
حتى يلزم انتفاء جزء العلة والعلة التامة فيلزم الفساد وبالحكمة
ان اراد ان عدم كون احد هما صانعا ممكن في نفسه فيلزم بفساد
عند وقوعه فهو بين السطو اذ بعد ما فرض كل منهما آليا مؤثرا على
السوية لم يمكن عدم شئ منهما ان اراد ان عدمه يلزم عدم المكان
التخلّف يرد ما ذكرنا مع ان ما يلزم عدم المكان التخلّف اعني عدم
التعدد هو المقصود فيكون ذلك لا حاجة الى فرض ان الفساد للزوم له
كما لا يخفى واما ما بناه من عدم المكان المصحح للمصنوعية فربما
الوجود فله يلزم من عدم المكان العالم اللازم للتعدد والواجب فساد
وعدم وجوده بل انما يلزم لو كان العالم محتثا على تقدير تعدد الواجب
لم لا يكون ان يكون واجبا على ذلك التقدير واول حدوث العالم
والمكان كما ياتي وجوبه ياتي امتناعه ايضا فله فرق واللتخص ان
المقصود ان الواجب والامتناع سياتي بالنظر الى التعدد فانه انما
يستلزم مطلق عدم المكان لخصوص الوجوب او الامتناع بفساد
انما يترتب على خصوص الامتناع لا على مطلق عدم المكان واما بالنظر

الى الواقع فله وجوب ولا امتناع بل إمكان وحدوث **قوله** ويمكن
ان يقال اى في الاستدلال على الثاني له في تقرير الدية بحيث يكون
وليد قطعا لا عوت ان يكون المكان التخيلى لذما قطعا للتعدد
لا يستدعى لزوم الصناديق معنى اريد لزوما قطعا للتعدد بل هذا
استدلال آخر في مقابلة الدية **قوله** ان التعدد اى تعدد الحق بالحقية
التي هي من خواص اللوهمية كما مر واليه اشار بقوله وعلى الثالث
لا يكون الاخر حالاً فليكون الماهية فرع عدم اللوهمية على عدم
الحقيقة ففهم ان مراد من حصر الحق في ما هو من خواص اللوهمية كمنوع
الاجسام عند اهل الاسد على ما في شرح المقاصد اذ لا يلزم من نفى
خالقية افعال العباد نفى اللوهمية واللازم ان يكون المعترضة منكرين
لللوهمية تولى مطلق ومثبت لانه آخر كالتشوية ولم يقل به احد ولا
شك ان الالتفات بالخلق الخوي هو من خواص اللوهمية مسبوق
بكل القدرة والارادة فيكون التعدد المذكور مستلزماً له مكان
التخيل قطعي فان كل ممكن متساوي الطرفين بالنسبة الى كل منهما
بحيث يمكن ان يربط بينهما فاذا اراد احدهما احد طرفيه كان
امكن للآخر ارادة الطرف الآخر فذلك وان لم يمكن فذلك اما لانه
صار ممكناً بالذات فيلزم الانقلاب اوله وان امكن في نفسه

لكنه

لكنه امتنع بسبب ارادة الدول الطرف الاول فيلزم عجزه اذ
عدم التمكن بما على سائر طريق القدرة عليه عجز بتعجز الغير اياه
وذلك محال على الحق التام القدرة كما هو المفهوم من على ما مر فان
الدياب الذي يحكي من الغير مضاف لكل القدرة ولذا لم يقل اهل
الحق باستناد الى غيره حتى يلزم ما عجز الدياب بما على امتناع
تخلف الشيء عن علته وان كان الدياب بتوسط القدرة غير مضاف
له بل هو كمال القدرة وبما قرنا ان رفع ما قيل كما ان السكون وان كان
ممكناً في نفسه مستغنى وجوده مع الحركة كذلك ارادة السكون الموجبة له
وان كان ممكناً في ذاته مستغنى بغيرها مع ارادة الآخر الحركة الموجبة
ايها اذ امتناع اجتماع الصديقين يقتضي امتناع اجتماع موجبهما بالضرورة
فان ان عدم القدرة على ايجاد السكون مع الحركة ليس بعجز كذلك عدم
التمكن من ارادته مع ارادة الآخر الحركة ليس بعجز فان اريد ارادة
السكون في وقت ارادة الحركة ما هو مودى المشروط مادام الوصف
نفس المكان لا يلزم مكان اجتماع المتنافيين اذ لا نسب مكان بينك
الدرتين وان امكن كل منهما على سبيل التناول والنفاد وان
اريد مودى المشروط به ط الوصف لا نسب المكان لا يلزم العجز
لما عرفت ان عدم القدرة على ما هو ممكن في ذاته بسبب الغير ارادة

الآخر منه عجز واجباب في حقه وهو بما في كمال القدرة عند بل
الحق ولذا لم يقولوا بتعليل شئ بالمعدات ونحوه لئلا يلزم عجزها
الكامل وايضا هذا واجب من مبادئ الحق صدقته نقل المشايخ
لأنهم ان مخالفة احد هما للآخر واردة ضد ما اراده ممكنة حتى يكون
عدم القدرة عليهما عجزا لان الممكن في نفسه بما يصير مستغنياً عن شئ
ككون المتعجز في هذا الحيز حال الكون في حيز آخر ثم احاطت به بال
الممكن في ذاته ممكن على كل حال ضرورة امتناع التقلب والتمتع فيما
ذكرتم من تجزئ الجسم هو الاجتماع افعى كونه في آن واحد في حيزين فكذا
هنا امتنع اجتماع الدرايتين وهو ليسا في المكان كل منهما فتعين ان
لزوم المحال اما هو من وجود اليمين فان المكان التي لف مبنى على المكان
اجتماع الدرايتين اذ لا تخالف عند عدم الاجتماع ضرورة فبقه ما سمع
امتنع اجتماعهما مثل امتناع تجزئ الجسم كيف يندفع منع المكان التي
بل فيه تسليم ذلك والمكان كل منهما على التفراد والتبادل للتمتع وهذا
بين **قوله** فلذلك سنزاهما اجتماع آه الاول للثاني والثاني للثاني وهو
الظاهر او اراد استزاد كل منهما لكل منهما يد بنبوت كل من النقيضين
يستلزم عدم الآخر وبالعكس وعلى هذا يمكن ان يراد ان في كل منهما
اجتماع النقيضين وارتفاعهما من وجهين احدهما باعتبار المرادين وهو

ظاهر

ظاهر والله خيرا باعتبار ان اجتماع المرادين يستلزم قدرتهما وارتفاعهما
يستلزم عجزهما فيلزم قدرتهما وعدم قدرتهما وهذا اجتماع
النقيضين وهو يستلزم ارتفاعهما فيلزم الاجتماع والارتفاع من
هذا الوجه اليها ولعله لئلا يلزم من لزوم عجزهما في الشئ الثالث
كمن توهم من غيره **قوله** وارتفاعهما هذا يدل على انه اراد النقيضين
بمعناهما لا بمعنى الصديق فهذا مع السابق يفيد تعلق الإرادة بالعدم
مع ان الحق ان عدم عدم الإرادة لا بالارادة ولذا وقع في الحديث
المرفوع ما شئ الله كان وما لم يشأ لم يكن فلهذا ان يقال انه مبني
على اجتماع الصديق يستلزم اجتماع النقيضين وهو ظاهر وكذا ارتفاعها
فيما اذا امتنع خلوا المحل الموجود عنهما يستلزم ارتفاع النقيضين مثله ان
كان مطلق الكون في الحيز من لوازم الجسم فلو ارتفع عنه الحركة و
السكون لم يكن الارتفاع مسبوقه يكون آخر وعدم مسبوقه
بآخره بالارتفاع الكون مطلقا او يقال اما يكفي عدم الإرادة في عدم
الاشياء اذ كان الخلق واحدا على تقدير التعدد فلا نسب ان
عدم ارادة احدهما يوجب عدم شئ لجزان يوجب ارادة الآخر
قوله لان مقتضاها آه بمعنى ان ذاتها يقتضي انه ان تعلق الإرادة
لم يتعلق بالآخر اذ ما يغلب فيه الحيز او بما فيه الاتفاق وان كان متمكنا

من فعل الخير او بما فيه الاتفاق وان كان متعلقا بشئ معدوم بان
لا يريده وهذا كما انه يتحيل تعلقا بالمستحيل والواجب بل يجب ان
لو تعلقت لتلقت بالممكن مع تمكنه من كل طرفيه ولا يظن ان عدم
ارادة الخير يفيض الى فعل الله وهو نقيض ذلك الخير في عفت ان
عدم ارادة احداهما لفتين لا يوجب عدم ولم يرد ان ذلك مقتضى ذاتها
بحيث يتحيل انفسا كما عنها كما يزعم الفلاسفة وان لم يكن لهذا الدليل
مدنية مجردة ملة اعني ما ذكره من انها متوافقة في الارادة ليتحيل
خلافهما فيهما اذ الارادة هي المختصة لاحد المعذورين فلا يجبا معها
الاجاب **قوله** فالجواب انه لا آية الجواب بان لا القدرة كما هو
المفهوم من يقتضي عمومها لجميع المحكمات فلا يكون مقتضاها ايجابا له الخير
ونحوه فلا يخفى عن خدشة بان يقال ان الواجب والامتناع يحيلان
المعذورية لم لا يجوز ان يحيلها الله به مثلا ايضا ولذا لم يلقفت اليه
الشارح بل اجاب بما لا يبق فيه للمصنف رتبة ودرجة **قوله**
لا يخلوا ما ان آه كما ان ما ذكره من جواز توافقه في الارادة سندا
مساويا لمع لزوم مكان التخالف كما لا يخفى ابله بانه لو توافقا بان
يريد كل منهما شيئا واحدا فلا يخلوا ما ان يكفي ارادة كل واحد فيلزم
توارد المؤثرين التامين آه فلا بد ما توهم ان هذا الجواب ليل آخر

والله

والمنع على ما مر من برهان التناقض فلا يندفع به المنع عنه مع انه
المشهور المختار عند الجمهور ومن زعم ان الكلام في تقرير الدية
بحيث يكون قطعا وان هذا الجواب ليس كلاما على اسند فرديا
لو لقد والواجب فاما ان يتخالفا او يتوافقا والثاني باطل لما ذكر
من لزوم التوارد او العجز فتبين الدول اي وقوع التخالف فعل
هذا ما ان يحصل مراد احد هما او كليهما اوله والكل محال كما مر فيزوم قطعا
وقوع التصادم اي عدم التكون او التكون فرع الامكان فظهر انه لو
قد والواجب يلزم وقوع التصادم كما هو منطوق الدية وفيه انه يجوز
ان لا يريده احد هما شيئا من طرفي الممكن فلا يلزم من بطلان التوافق
وقوع التخالف بل اللزم القطعي انما هو امكانه مع انك خير بما فيه
من البعد والتقص من غير داع يقود اليه **قوله** يلزم اجتماع المؤثرين
آه فان معنى كفاية تعلق الارادة في وجود العالم هو انه اذا تعلقت
يترتب عليه الوجود بحيث يستتبع تخلفه عنه من غير احتياج الى مرآة
صله وهذا هو معنى التأثير العام وليس في جزا القدرة ان يحيل المراد
يمكن التعلق من الارادة اذا كان كلف المراد عن الارادة
نقص يستتبع على الواجب والامتناع يحيل المعذورية فلا ممانع بل ان
يقال ان تعلق الارادة وان كان مؤثرا اما في نفسه لكن صار

هتاهما مؤثرا ناقضا حيث اراد كل منهما بان يكون له رادة الاخر
 ايضا مدخل وتاثير لظهور ان كون ارادة الواجب مؤثرا ناقضا بان
 يمكن تخلف المراد عنه نقيضه خارجة عن خبر المكان والقدرة في
 حق الواجب واما الاستناد ابو اسحق فاما يقول بان فعل العبد
 واقع بمجموع القدرتين مع اعترافه بان قدرة الله تعالى كافية بما
 على انه جواز اجتماع المؤثرين على اثر واحد كما صرح به في شرحه
 وقد بسط ما يرفع ما قال الفاضل الخيال انه يمكن ان يقال ان كان
 القدرة في نفسها لا يمتنع في فعلتها بحسب الارادة على وجه يكون
 للقدرة الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند الاستناد والاستحالة
 فيه **قوله** لا يمكن لهما اي لواحد منهما التاثير كما هو المقصود فان رفع
 مباخرته بقوله لا باستراك الاخر **قوله** لا يكون الاخر ناقضا
 لا بالاستقلال وهو ظاهر ولا باستراك الغير فان ارادة الله
 الاول في فرضه كافيا في وجود العلم الكمي منه كما لا يخفى على ماهر
 ومن البين استحالة ان يعين غير الله له الله في الخلق والديكاد
 فهذا اللزم مع استماله على لزوم العجز الفحش وهذا لم يقله الا
 على نوع اسباق وعلى الثالث يلزم عجز الله **قوله** اما يلزم العجز عطف
 على قوله وذلك لا يستلزم عجزهما اي لهما يلزم عجزهما لو اردا

يعني

يعني القا ويرى على حمل الخسبة او كله منها على تمنية الغير او افراده
 على ختلاف النسخ المستقل اي في حمل الخسبة ولم يحصل الاستقلال
 اي في حمل الخسبة ولم يحصل الاستقلال او الحمل وقد يعطف على قوله
 فله يلزم العجز اي عجز الالهين فالمراد الاستقلال في الديكاد **قوله**
 وان لم يكن كافيا اي ان لم يكن تعلق ارادة كل واحد كافيا فاما ان
 ان لا يكون تعلق ارادة شئ منهما كافيا او لا يكون تعلق ارادة
 لاحدهما فقط كافيا فالمراد بالمحذور الثاني هو المحذور الاول
 ذكرهما في الشقين الاخيرين الدلالة جعلهما محذورا واحدا لا شتمال
 ثانيا على اولهما كما مر ويمكن ان يقال ان كل واحد منهما محذور
 كذلك مجموعهما محذور في جعل المقدم مجموع الشقين كان اللزم
 هو مجموع المحذورين وحمل اللام على الجنس ليسهل الكثير بدفعه ان
 المراد هو العمود السابق للجنس المحذور الثاني **قوله** لا دليل
 السمعية كقوله تعالى ولا يشرك بعبادة ربه احدا وما امروا الا لمعبودا
 الله مخلصين اليه واياهم فاعبدون وان لا تعبدوا الا الله الى غير
 ذلك من الآيات والاحاديث **قوله** قال الله تعالى آه لا ذكر ان الانبياء
 كلهم هموا بالمكلفين عن الله ثم ذكر في العبادة تعرضا لما حكى الله سبحانه
 عن بعض الانبياء السابقين من الهن عنه فقال قال الله تعالى اي حاكيا

عن ابراهيم عليه السلام ان قبودن ما تخشون الله **قوله** لا بطريق آه
وهذا التعميم هو المتبادر من اطلاق الحمول في غير في حيز النفي والباس
بالنصريح ببعض ما يقتضيه هذا التفسير بما سيحج في المتن انه لا في حيز
على عرفت في قوله لا ضد **قوله** ولا بطريق حلول الصفة آه وهذا الطريق
هو ان يكون المحل موضوعا مقوما للحال سواء كان المحل مجردا مجرد
وماده له صورة كما هو رأي الحكماء او جسمانيا لوضاء مجردة الصفة و
اما حلول مجرد في مجرد بحيث يكون المحل مقوما للمحل كما جوزه القدم
فليطله في نفسه لا يستلزم الدور لم يتعرض له الشيخ ضرورة ختام
الشيء في الوجود الى المقوم وكذا الحال الى المحل اذ لا يتصور حلول المستغن
كما سيصح الشرح في شرح انه لا يتجدد بغيره وهم ادعوا فيه البدها فلهذا
على شرح المقاصد قوله لا يحل في غيره بان الحال في الشيء يفتقر اليه في
اجلته والافتقار الى غيرهما في الوجوب وما ذكره الامام لا علم ان الحال في
الشيء يكون محتاجا اليه كالجسم المميز يحل في الجيز المميز مع عدم احتياج
في ذاته اليه فعليه انهما محتاج الى خيز معين لكن اي معين كان كان لا يفتقر
محتاج الى الدعامة المعينة قطعا وان ابيت لزوم الدور فانه لا وجود
الذي هو معدن كل كمال للزمنة قطعا **قوله** فلا يستلزم انه اي الثاني الاصيل
ضرورة احتياج الشيء الى مقومه **قوله** قال في الموافقة آه نقول الشرح تبينها

على ما ذكرناه ذهبوا الى حلوله تعالى في عيسى عليه السلام مبني على
احد الصمات والد فكلهم في ذلك محبض ولذلك اختلف
في نقله **قوله** كما سمي ابراهيم وفي بعض النسخ سماه فعلى هذا
التفسير مهم بفسره ما بعده كقولهم رب رجله في قوله تعالى فتسويهم
سبع سموات على في الكسوف وغيره فما قيل انه ليس بشيء **قوله**
كلها باطله اما الاولان فلي مر من امتناع حلوله تعالى في غيره واما
الثانيان فليان حلول صفة تعالى في المسيح اما باتحاد ذاته تعالى
المسيح وهذا اتحاد الاثنين وسيا في بطلانه او بانتمثال صفة تعالى
منه الى المسيح وهذا بهي البطلان ضرورة ان الالتمثال بالاشتغال
من خواص الذات واما الثاني فلي مر انه لا حلق سواء تعالى
قوله المتك بهات في القرآن آه بعضها من كلام الله تعالى وبعضها
بما حكى الله تعالى عن غيره كقوله تعالى ان تقول نفس يا حسرتا على
ما فرطت في جنب الله وكقوله تعالى ربنا تقبل منا انك انت السميع
العليم على من قال ان امثاله من المتك بهات فاما بذلك واما
انه لا يكون بالآله المودعة واعتدنا على عدم الوقوف على حقيقة
لتصورها كما مر **قوله** لكان من هذا القبيل اي من المتك بهات
حكاه الله تعالى في كتابه وظهر على لسان نبيه عيسى عليه الصلوة والسلام

كما ظهر مما له من المتأهات كثيرا على لسان نبينا صلى الله عليه وآله وصحبه
وسلم كى ورد في الأحاديث انه ضحك حتى بدت فواجهه وفي حديث
لبنة المورج وضع كفه بين كتفى فوجدت برداء الحديث وفي حديث
ينضع اجمار قدمه في النار فيقول قط قط الى غير ذلك من الأحاديث
التي وردت العلماء بالتأويل الى ما علم باليقين **قوله** علوه في علم اولاده
اى الائمة المعصومين قالوا فلماذا كان يصدر عنهم في العلوم والأعمال
ما هو فوق الطاقة البشرية **قوله** وهذا قرينة لك اراد به دفع ما قال
مخرج المقاصد ان فساد رأي غلبة الشيعة غنى عن البيان **قوله**
وهذا لما يتم آه اراد ان ما اجمع عليه العقلاء على ما هو له تعالى
متصف بجميع صفات الكمال ومنزه عن جميع صفات النقص وذلك
ان الالتفات بجميع الكمالات انما يدل على ان كل صفة كمال يقوم
به تعالى لا على ان كل ما يقوم به صفة كمال وكذا لا يدل عليه تنزهه
عن جميع صفات النقص الا اذا ثبت ان ما يقوم به اذا لم يكن صفة
كمال كان صفة نقص وهذا لما يتم اذا لم يكن صفة كمال ولا نقص
مكن قد نقل في شرح المقاصد اتفاق على ان كل ما يتصف به هو يلزم
ان يكون صفة كمال فلي هذا الدليل المذكور تام برون ذلك كما
لا يخفى **قوله** اذا لم يكن صفة آه يبنى كى الى المراد بالكمال ما يليق وجوده

ذلك

كذلك يجوز ان يكون المراد بالنقص في تلك المقدمة الدجاجة
ما يليق عدمه لا ما يليق وجوده فلا يقتضى التنزه عن جميع ما يليق
عدمه ان يقوم به ما يليق وجوده الا اذا لم يكن صفة لا يليق وجوده
ولا عدمها وهو مفعلى المستدل اتمام دليله اما بآيات ان المراد بالنقص
فى تلك المقدمة هو ما يليق وجوده لا ما يليق عدمه او بآيات عدم
تحقق الواسطة وكفى من وراء المنع **قوله** فى وجوده وعدمها كدهما
متعلق بكل من الكمال والنقص **قوله** بان يتصف دائما بنوع كماله
بما يجوز ان يكون ما يليق بذاته تعالى فى نفسه وملكه كى لا تعالى
بالنظر الى ذاته هو الكمال المطلق المشترك بين الافراد المتعاقبة دائما
كان كل فرد منها كاملا ولا ثبات بذاته تعالى لكونه فردا لذلك لا يتصف
وبالنظر الى ذاته فى يقينه ذاته تعالى للكمال له هو واحد منها لا يعينه
وتمت على اى معنى كان كمالا مقتضى الوجود عند الحكماء اى الصورة
اى صورة كانت له واحدة بينهما فالوجوب حيث ان لا يخلو عما
هو كمال فى نفسه تعالى بان يتصف دائما بنوع كماله واما انما
دائما بغير واحد منه بعينه فذلك لما يجوز ان يكون ذلك بان
يتعاقب افراده من الدليل الى الابد مع كون وجود واحد منها
مستلطا بزال الدخيل كى كل منها حادثا قائما بذاته تعالى **قوله** ديم

قرنا اندر رفع ما قيل ان الكمال الله من الكمال حال وجود الكمال الاول
مستند ايضا اوله على الثاني بزم الله نقول ب من الاستيعاب الذات الى
الله مكان الاتفاق على ان كل ما يمتنع هو به تعالى يجب ان يكون
كلاهما متنع القافه تعالى به في زمان لم يكن كماله ثم لما انصف به في
الوقت الثاني صار للاتصاف محكوما بعد ما كان مستغافا وعلى الاول
يجب ان لا يخلو عنه في تلك الحالة ايضا وبالجملة ان تقدير كماله ينافي
كونه مسلم وطا بزوال كمال آخر اذا دل على يقين الاتصاف به في جميع
الدورات والثاني يوجب ان لا يمتنع به في زمان كمال آخر وما حجب
عنه بانه يجوز ان يكون كمال كل صفة مسلم وطا بزمان بان لا يكون كماله
هذه الصفة الا في زمان معين فاذا انقضت ذلك الزمان حصل زمان
آخر لا يكون الصفة كماله ولا يزم الله نقول ب من الاستيعاب اوله بانتهاء
مسرطه اعني ما شرط الكمالية له بالذات ليس بشئ فانه يقتضي الى
ان يكون له تعالى في الدزل كمال مرجو يحصل له فيما لا يزال فلا يكون
واجبا من جميع الجهات وقد ثبت في الحكمة انه واجب من جميع الجهات
مع انه لا حاجة حينئذ الى التزام توافق افراد غير متماهية اصله
حتى يتجه عليه جريان برهان التصايف ونحوه اذ يجوز حينئذ ان
يكون هذا الحديث بيانه فقط فاما بانه تعالى با على شرائط كماله

بهذا

بهذا الزمان المنبسط وما في المواقف ان اخلو عن كل واحد اما لا متنع
بقا به فلا نسلم استحالة اما المستنع هو اخلو عن كمال يمكن بقا به واما
لانه لو لم يخل عنه لم يمكن حصول غيره فلزم حينئذ ففقد كالات غير
متماهية فكان فقد كل واحد منها لتحصيل كالات غير متماهية فكان
تفقد كل واحد منها لتحصيل كالات غير متماهية هو الكمال بالحقيقة له
وجوانه مع فقد ان تلك الكالات فيه بحث اما اوله فلا بد له
حاجة حينئذ ايضا الى القول بتوافق الامور الغير المتماهية بل
لجواز ان يقوم به حادث يمتنع بقا به وانما يكون اخلو عنه في
الدزل اي في الزمنية الى صفة الغير المتماهية نقول لم يمتنع بقا به
اي وجوده في زمانين على ان العقل يحكم بان اخلو عن الكمال لا ولم
هو كمال نقص مطلق ففرضه فيما يمتنع بقا به فرض له فيما لا يمتنع
واما تخفيض حكمه بشبوت موارضة غير معقول فاما ما لا يمتنع بقا به
الكمال اما هو لتحصيل كالات غير متماهية واما فقد كل واحد من الكالات
فهو نقص قطعي لمقتضى الكمالية ان لا يفقد واحد منها مع تكميل الكالات
الغير المتماهية لانه لا يفقد كل واحد لتحصيل تلك الكالات اذ لا هو
نقصه في ذاته لا يصير كماله لاجل الغير واما ان لو لم يخل عنه لم يمكن
حصول غيره فلزم حينئذ فقد كالات غير متماهية لا يجوبه اذ نقول

كي ان وجد ان واحد مع فقدان الكلى لذات الغير المتساوية نقص
كذلك فقدان كل واحد مع وجدان تلك الكلى لذات نقص وان تفاوتا
في النقصان فالواجب ان يكون كماله تعالى مستغنى عنه اجتماع
ليدبرم النقص في حق تعالى بوجه **قوله** بانه اذا كان آه الى كان
كون الخلو عن صفة الكلى لنقصا مقدمة اجماعية بل ضرورة على ما في
شرح المقاصد منها مندرج عنها بنفسه من غير احتياج الى اثباتها واقامة
البرهان عليها بل الواجب عند التحقيق هو ان لا شبهة عرضت للمانع
وجعلنا مسندا لمنه فلهذا ان غاية ما في هذا الجواب وكذا في جواب
السائل هو ابطال مسند المنع وهو لا يرفع المنع فان ايراد السند مجرد
تبرع من المانع غير محتاج اليه بل لا بد من ابيات المقدمة الممنوعة
قوله والمراد من الحادث هما آه لا يخفى ان أسلوب ميتع وجودا
ضرورة وكذا ما عدا الدين من الصفات الالهية غير موجودة أصلا
عند المتكلمين وقد صرح ابن سينا في الفصل الخامس من الآيات
الشفاء بان ما لا يكون موجودا في نفسه يستحيل ان يكون موجودا
لشي في عدا الصفة الحقيقية وان كانت حادثة ومتغيرة بل قيام
لها بذاته تعالى حقيقة ايضا فتخصيص اي ثبوت بالصفة الحقيقية في
الحكم بانه لا يقوم بذاته حادث مما لا يدبر اليه الا ان يقال ان المتبادر

من

من ذلك الحكم هو نفس القيام الذي امتنع بالنظر الى حدوثه وغيره حتى
لو كان ازليا لم يتع ولذا شك ان الضافات واسلوب الازلية
اليها يتع قياها بذاته بما على عدم وجوده ولا دخل لحدوثها وغيره
في ذلك الامتناع فلهذا يكون حسيذا لتخصيص نفس القيام بالضافات
اي ذاته المتغيرة وجه فلهذا من ان يراد بالحادث في قولنا لا يقوم
بذاته حادث هو الصفة الحقيقية ليكون للتخصيص بالحادث وجه
حسن واما ما ذكره الامام الرازي من ان الكل معترفون بقيام الحوادث
بذاته تعالى كالحقيقة زيد وسامعية صوته ونحوه بعد ما لم يكن كذلك
فلهذا حاجة في دفعه الى التخصيص بما عدا الضافات واسلوب كي فلهذا
ما صرح المقاصد في عرفت من عدم قيام الضافات في الحقيقة مطلقا
قوله في الجملة اي لا بالكلية فان مثل ايجاده صفة القومية ونحو
سلب الجسمانية مما لا يتصور فيه تغير وتبدل **قوله** كذا لينة آه للدول
مما لا يضاف في المتغير والثاني للسلب المتغير **قوله** وذلك لان
التبدل فيها آه اي اما جازا التبدل فيها لان تبدلها لا يقتضي تبدل
ما ثبت في ذاته تعالى في عرفت من انها لو لم تكن في نفسها غير قائمة
بذاته تعالى حقيقة فلهذا محذور في تبدلها **قوله** اما متغير فعلا تمام آه
فلهذا يقوم ان تغير هذه الضافات مستلزم لتغير ما في ذاته من

الصفات الحقيقية **قوله** وهذا الدليل جاراه تبين انه يصدق قطعا انه تعالى
 لم يخلق زيدا في الدزل وخلق الآن في لقية زيدا ان كانت اضافة اعتبارية
 لكنها اعتبارية نفس الامرية فالخلق عنها في الدزل ايها النقص فالدليل جار فيها
 مع تحلف المدعى وهو امتناع تجردا وحصولها بعد عدمها في ذاتها مطلقا ولو
 اعتبار بالنفس الامرية ولو قيل بانها وان تجردت في نفسها لكنها حاصلة
 دائما بالفعل بالنسبة الى ذاته على حال الشيخ في التعليقات الالهية
 الموجودة دائما والموجودة في وقت بعد وقت وان لم تكن مستغنية
 شيئا كالزمان والحركة التي هي غير موجودة بالجملة والعادة بالجملة
 والمعدومة في الماضي والمعدومة في المستقبل كلها بالضافة اليه
 تعالى موجودة وحاصلة بالفعل برده عليه ان المدعى ان كان عدم
 التجرد مطلقا لا تحلف لدرم وان كان عدمه بالضافة اليه تعالى
 يلزم ان لا يستغنى قيام الحادث بذاته تعالى مطلقا كما يقول المجوس
 والكرامية فان الحادث وان كان صفة حقيقية موجودة في
 وقت بعد وقت موجود دائما بالفعل بالنسبة الى ذاته تعالى على
 ما في التعليقات بعينه فليكن ان تجرد الصفات في نفسها لا يوجب
 تحلف المدعى عن الدليل كذلك القول بجرد الصفات الحقيقية
 القائمة بذاته تعالى من غير فرق **قوله** لنسب جريان التوابع فيها

فان

فان مثل آه اي لنسب ان مثل ايجاد العالم وغيره من الصفات
 من صفات الكمال اذ ما هو الاتفاق على ان ما يقوم به تعالى لا يد
 ان يكون من صفات الكمال وقد عرفت ان الضافات ليست
 مما يقوم به تعالى حقيقة فثبتت كى لية بالاجماع هو صفة التكوين او
 القدرة القائمة بذاته تعالى واما ايجاد العالم اي تعلق تكوينه او قدرته
 بخصوص العالم فانه ليس بقائم بذاته تعالى حقيقة فلننسب كونه كمالا بل
 نقول كل واحد من التعلق وعدمه على السوية لا رجحان لواحد منهما على الآخر
 في نفسه بل المخرج هو الدراوة والمشيئة وبما حورنا ان دفع ما قيل انه يجب
 حينئذ ان لا يتصف بها الواجب تعالى هله والحال انه متصف
 بها في الحال ولذا انزب عنه بقوله بل قد ندعى آه ان عرفت انما
 بقائمة وصفة له تعالى حقيقة هله قد برقانه قد زل قدم بعضهم في هذا
 المقام فوقع في طرف من المرام **قوله** بل قد يدعى آه فرق مرام
 النقص في الخلو عنها في الدزل الى ادعاء الكمال فيه اي بل قد لا
 يقتصر على مجرد منع النقص بل يقال على سبيل الدعوى ان الخلو عنها
 في الدزل كمال واما منع كونها من صفات الكمال فمستتر بينهما اذ
 على تقدير تسليم لا مساغ لمنع نقصان الخلو فنقد عن ادعاء كماله كما سبق
 ان الخلو عن صفة الكمال ينقص بالاجماع بل بالضرورة ومن توهم انه

افراب عما سبق من عدم كونها من صفات الكمال اي بل نقول
انها باعتبار وجودها حادث كمال فيقتضيه بها الواجب تعالى باعتبار
وجوده الدلالي نقص الى ان اخلو عنها في الدلالي كمال فله يفتضيه بها
الواجب تعالى بهذا الاعتبار اورد عليه ان وجوده الدلالي وان كان
نقصا لكن وجوده في كل واحد من الدلالية المحدودة التي قبل حصولها
كل لانه وجود حادث وقدمه ان وجوده كمال فيكون المخلو
عنها في كل واحد واحد من الدلالية المتقدمة المحدودة نقصا واما
توهم ان الحق في الجواب ان يلزم قدم الامتصاصات ولا يلزم
قدم طرفها فانه لما لم يكن الامتصاصات لكونها صفة الواجب فانه
كانت نسبتها الى جميع الدلالية على السواء ويجوز ان يتعلق الغير
الزمانى بالزمانيات في اوقاتها ليس بشئ اذ مع اتيانها على
ان يكون الامتصاصات صفات فانه يتقوى برده عليه ان من
جملتها كونه الاول والاخر التزام قدمها عنه عن كل ما عدا حامله
يعقل نعم ربما يلتزم ازلية تعلقات صفاته القديمة مع حدوث
متعلقاتها **قوله** ليظهر آية الظهور بمعنى انكار استلزامها في
التجديد بمعنى بقاءها على ما في الصريح والمراد انها هو المبنى
الذي **قوله** استنبطه آية استنبطه ان القول بان يكون الشئ

منفردا

منفردا اولى من كونه مثلكا بغيره كعدم خط بي بل شرطي وان
ذكره بعض المشهورين بالعلم فكان في نفسه قد برعى إشارة الى
ومن هذا الكلام ايضا **قوله** بالقدم الزمانى يعنى عدم مسبوقية
ما يقوم بذاته بالعدم **قوله** تستلزم إمكان الدلالية في شئ هو
لانه اذا كان إمكانه مستمرا لانه لم يكن هو في ذاته مانعا من قبول
الوجود في شئ من اجزاء الدلالي فيكون عدم منته مستمرا في جميع
تلك الاجزاء فاذا نظر الى ذاته من حيث هو لم يمنع القافه بالوجود
في شئ منها بل جاز القافه به في كل منها لا بد له فقط بل ومما ايضا
وجوز القافه به في كل منها معا هو إمكان القافه بالوجود المستمر في
جميع اجزاء الدلالي بالنظر الى ذاته فازلية الامكان مستلزما لامكان
الازلية كما لسطح في تعلقاتها حيث قال ان لا يد بقله لم يكن هو
في ذاته مانعا من قبول الوجود في شئ من اجزاء الدلالي ان ذاته
لا يمنع في الدلالي من القافه بالوجود في شئ من اجزاء الزمان
التي بعد الدلالي فهو بعينه ازلية الامكان ولا يلزم منه عدم منته من
الوجود الدلالي الذي هو إمكان الدلالية وان لا يد ان ذاته
لا يمنع من الوجود بالفضل في شئ من اجزاء الدلالي فهو بعينه إمكان
الازلية وفيه النزاع فهو مصدرة سلمنا ان وجوده في كل جزء من

الذلي ممكن لكن لا يلزم منه ان يكون وجوده الذلي ممكنا انتهى
يعني لا شبهة في انه اذا كان ممكنا مطلق الوجود اذ ليا لا مستلزم
هو امكان الذلية قطعا كما ذكرنا في الكلام في انه يجوز ان لا يكون
الله وجوده الخاص اي وجوده فيما لا يزال ويمتنع وجوده الذلي
ولا يلزم منه ان يكون ممكنا اذا امتنع هو الذي يمتنع وجوده مطلقا
لما يمتنع وجوده الخاص ومن البين ان ازالة امكان وجوده الخاص
اي يقتضي ان لا يكون في ذاته مانع من قبول هذا الوجود الخاص
اي الوجود الذي لا ان لا يمتنع عن قبول الوجود الخاص للآخر ايضا
اعني الوجود الذي كان اراد بالوجود في قوله لم يكن هو في ذاته
ما نفي من قبول الوجود كونه مطلق الوجود يمتنع الملزومة اذا المفروض
اي هو ان امكان وجوده الخاص اي وجوده فيما لا يزال مستمر ازالة
لما كان مطلق وجوده الكلي بل بجميع انحاء وانه اراد به الوجود
الخاص الحادث سلمنا لكن لا نسلم قوله بل جاز القاطنة في كل منها
لجواز ان لا يمكن ازالة التقاطع في هذا الزمان الحادث لا قبله
سلمنا لكن لا نسلم ان التقاطع في جميعا مما ممكن لجواز امتناع تقاطعه
في جميعا مما ولا يمكن في الذلي التقاطع في كل منها على سبيل البطلان
فلا يكون وجوده الذلي ممكنا لانه عبارة عن ان يوجد في جميع الأزمنة

الغير

الغير المتساوية في جانب الماضي فلا يلزم قوله فاما كان مثل آه وهو
كما يمتنع تجزؤه وتغيره في ذاته تعالى واما أسلوب التي يتجدد ويتغير
في ذاته فهي على قياس الصفات المتجددة بعينه وقد عرفت لما
من اننا لا نسلم جريان الدليل فيها **قوله** فجريان الدليل فيها وكذا في
الصفات الغير المتجددة كما يجاد صفاته القديمة **قوله** شيئا آخر سواء
كان هذا الذي هو موجودا قبل الضرورة او لا بل وجد بعد فقط **قوله**
من غير ان يزول عنه اي عن واحد منهما او ينضم اليه اي الى واحد منهما
شيئا كلمة او لصد الدارين فوقعه في سياق النفي افاذا العموم
اي لا يكون في شيء منهما زوال ولا انضمام والدول احراز عن النفي
الثالث اذ فيه زوال جزء او عارض عنه والثاني عن النفي الثاني
فلو عكس كان اظهر **قوله** لان المتحدس آه في المواضع الفرض بهذا
الكلام هو التنبه على الفروقه بتجريد الطرفين وتصور المراد وظن
بعض الناس انهم حاولوا بهذا الكلام الاستدلال فنسج الدخا و
على تقديرها بما اي لا نسلم انها لو كانت بعد الدخا موجودة بل كانا
اشين لا واحدا وانما يكون كذلك لو لم يكن كل منهما موجودا متحذا
بالموجود الآخر وهو ممنوع فله وجه لا يرا د مثل هذا المنع وتسلم مع
القول بان المذكور في صورة الدليل تنبيه على ظهور من كلام بعضهم **قوله**

كي يقال آه تنظير لا تمثيل لا متناهي تحصيل الحقيقة الواحدة اذا كان
فيما بين الجزاء احتياج ولا احتياج لشي من الذات والى الى الآخر
بل ليس بينهما التباين وتحت لفظ **صا** والتراب طبيا والتراب
والطين هما المتحدان والتراب والماء المنظم اليه اذا دلت في هذا
الاطلاق على في شرح المواقف عبارة عن صيرورة شيء من شيء آخر
بطريق التركيب لا عن انفصال شيء حتى يكون جزء المجموع هما المتحدان
كما توهم واما قوله الثاني ان ينظم اليه شيء فيحصل منهما آه فلدلالة
الى ان حصول حقيقة واحدة من الشئين الذي هو معنى الدخا
في هذا اطلاق انما يكون بان ينظم احد هما الى الآخر في نفسه لا بمجرد
النظم ومنع احد هما في جنب الآخر من غير ان يكون بينهما انفصال
في نفسه يوجب القاءهما بالوحدة الحقيقية وفيه إشارة الى ان مطلق
الاحتياج لا يكفي في تركيب الماهية الحقيقية كما يوجب ظاهر كلامهم
لكونه حاصل بين كل معلول وفاعل مع عدم تركيب الماهية الحقيقية
منها مطلقا كالواجب وزيد فمرا دهم هو الاحتياج المستند للانفصال
بينهما الذي يتفرع عليه حصول الوحدة الحقيقية لا شك انه اذا تحقق
ذلك الاحتياج يحصل الماهية الحقيقية والى ذلك لولا ان هذا
الحكم به **ي** **قوله** الاستحالة في جوهره آه اي بطريق التغير والتبدل

في

في ذاته او في عارضه والتبدل في الذات اعم من ان يتبدل بعض
اجزائه فقط بشي آخر كما في صيرورة الماء هواء على راي الحكماء
لبقاء الميولي او يتبدل هو بتمامه بشي آخر ويدل عليه ما سنده في
تفصيل بطلان هذا النحو في حقه تعالى لكن ما ذكر في القسم الاول احترازا
عن هذا القسم اعني قوله من غير ان يزول عنه شيء يقتضي ان يتم
عقبات البتة زوال شيء عنه وهذا غير مثال لان يزول هو بتمامه
ان يتسارع فعل هذا الترويد بقوله ان فينا وان فينا بعد ما قال من غير
ان يزول عنه شيء مجردا لا مستظها **قوله** فلدلالة على ان غير الواجب
ان كان معدوما لم يحصل منهما حقيقة واحدة وان كان موجودا
فلم يكن واجبا لا ثبت التوحيد بل حكما موددا بالواجب فلم يحصل
منها حقيقة واحدة تمايزا لفاعل والمفعول في الوجود فان الميولي
والصورة متمايزتان في الوجود الخارجى اذ معنى تمايز الجزاء على
ما في شرح الملخص هو ان يكون لكل واحد منهما وجود مستقل ولا شك
ان لكل واحد من الميولي والصورة وجودا مستقدا لهذا لا يجوز
ان يبقى الماهية بعد فناء الصورة ولا يحل احد هما على الآخر وقد
صرح به السيد قدس سرى في حاشية شرح حكمة العيس وغيره مع انه
تحصيل الحقيقة الواحدة الحقيقية منها لم لا تمايز بينهما كما لكنه

كذلك في الواجب مع غيره فالتميز في الوجود الخارجى له يمنع الوحدة
الحقيقية مطلقا فلم يجوز مثل ذلك فيها نحن فيه **قوله** استغ
ان يحقق آه هذا على وفق ما قال المصنف في المواقف المركب اما
ذات اوصفة الدول يقوم لبعض اجزائه ببعض والله استغنى كل
عن الآخر فلم يحصل منهما ماهية متحدة لكن قد اورد عليه في شرحه
ان حاجة بعضها الى بعض لا يجب ان يكون بقيامه به لجواز ان يكون
احتياجه اليه بوجه آخر وبالمجمله يؤل النزاع الى ان الانقسام فيما
بين الاجزاء الذي لا بد منه في الوحدة الحقيقية لا يحصل بدون
الحلول والقيام او يكفي فيه مطلق الاحتياج فالمصنف والشرح
مالا الى الدول والسياسة وغيره الى الثاني وما قيل انه منقوض بالحقيقة
الانسانية المركبة من البدن والنفس وايضا لو توقف النحول الثاني
على الحلول لم يصح قوله صار التراب طينا كما تركيب الحقيقي انما يقتضي
الاحتياج دون الحلول ليس بشئ لان الكلام في المركب الحقيقي والمركب
من البدن والنفس ليس كذلك لاندرج كل منهما تحت جنس آخر الدول
تحت الجوهر المادي والثاني تحت المجردة لسياسة قدس في
حاشية شرح حكمه العين الانسان يطبق على الهيكل المحسوس الحي
وعلى النفس وهي الانسان بالحقيقة وهذا يشير اليه كقوله انما واما

ان الانسان ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن والثاني
النفس المعلقة فليس كذلك اللهم الا باعتبار العقل انتهى والله
لا احتياج فيما بين اجزاء الطين ايضا فنحن نقدر انقسامه مطلقا
والاحتياج لم يصح قوله صار التراب طينا ايضا والجواب هو ما عرفت
انه تمثيل لا تمثيل فلا اشكال **قوله** لا مستغنى الواجب مطلقا عن كل
ما عداه للاجتماع على ان الوجوب معدن كل كمال وسبب كل نقصان
والاحتياج في الجملة نقص **قوله** واستغنى حلول مستغنى مطلقا وقد
دعوا فيه اليه ائمة **قوله** وبما كان الوجوب مع الغير محله انما كان
بينهما انقسام والفقار وراى الانفعال والحلول به يصلح ان يكون
محله لجزء الصوري الواحد الى ودعوى ان الاحتياج يقتضى الانقسام
لما للحلول او الانفعال محله به منه بين الاجزاء المادية ليصح ان يحل
فيها الجزء الصوري غير مسموعة اذا ما يجب بالضرورة هو ان يكون
بينهما انقسام وجهة وحدة يصير بها محله للصورة الوحدانية والحفاز
في ذلك الاحتياج او الانفعال ممنوع ينتهي عليه البرهان وجاصل
الديراذ ان ان اراد بقوله الثاني ان ينظم اليه شئ آه جنس الشئ
العامل للتقليل والتكثير هو الظاهر بر دال الشئ على قوله فانه
احدهما انما لم يكن حاله في الآخر استغنى آه لجواز ان لا يحل الوجوب

في الغيرة لا بالنكس بل بكل شيء في مجموع الواجب مع الغير فيتحصل
 من التثنية حقيقة واحدة لتحقيق احتياج بعضها الى بعض وحلوله فيه
 وان اراد به الشيء الواحد يرد عليه ان يكون الواجب جزءا للمركب
 الحقيقي باطل مطلقا سواء كان مركبا من اثنين او اكثر فتخصيص باطل
 مطلقا سواء كان مركبا من اثنين او اكثر فتخصيص الاول باطلا ل
 محال وجهه لا والدليل المذكور لا يطرده لجزا ان لا يكون الواجب له فان
 ما قيل ان الصورة المفروضة ليست مما نحن فيه فنعى الاحتياج او الاتفاق
 بين اجزائها الى ما دية لا يفيد وان اراد منه في العاقل المتمترحة فهو
 باطل لثبوت الاتفاق فيما بينهما بالقطع والاتفاق وما يجب عنه بان
 الصورة المفروضة واحدة في النواحي الثاني لانه النعم الى الواجب مجموع
 الغير والجزء الصوري وحصل حقيقة واحدة وهم اذ لا مخلص حينئذ مما
 سبق من الترديد بان احد هما ان لم يكن حاله فلا يتجه الترديد
 صلا كما لا يخفى **قوله** مسلم ان الواجب اه اختيارا للثاني من
 الترديد الثاني ان لا يرد الاول كان باختيارا للثاني من
 الترديد الاول على وجه كما عرفت **قوله** لا نسلم لانه لا يحصله وما يقال
 ان المركب من المقولتين لا يدخل في شيء منهما لانه باعتبار جزءه فخل
 في مقولة وباعتبار جزء آخر يدخل في مقولة اخرى ولا تنجح الحكم

احد الجزئين على الآخر ولا حكم له في نفسه ففينا انه لو سلم ذلك فلم له
 يجوز ان يكون له مقولة على حدة وحصل الممكن الموجود في المقولات
 العشر ممنوع ولم يوافق به ما يصلح للاعتناء عليه بل عمدتهم هو الاستقراء
 الناقص ولا عبرة به **قوله** وادعوا ان الاجسام مولفة هذا على ما في
 شرح الدلائل رات ان الذين يجعلون المنقلب عشا على الاطلاق
 يثبتون ان كون الجسم متقد في ذاته امر ذاتي مقوم للجسم والجوهر
 لا يتقوم بالعرض لكن التحقيق ان حقيقة الجسم عندهم هو الجوهر الممتد
 والاتصالات الخارجية عنه في شرح حكمة الاشياء في مورد اعلى ولبس
 اثبات اليولى ان الاتفاق بمعنى الاتفاق بمعنى الجوهر الممتد في نفسه
 الذي ثبت بعد نفي الجزء لا يزول عن الجسم صلا حتى يثبت بزواله
 وجود جزء آخر والمعنى الآخر اعني المتدادات الثلاث التي تتبدل
 مع بقا الجسمية كما في الشعة المتبدلة مكانا ليس جزءا منه فليقتضى
 زواله وجود جزء آخر للجسم سوى الجوهر الممتد ولذا قال السيد
 في حاشي شرح حكمة العين نقلا عن بعض المحققين ان المنقلب يثبت
 هو الحكيم في بادى اراي والكلام في ان هناك شيئا آخر او هو جزء
 حقيقة الجسم من حيث هو جسم فله كما له بالمركب اه ومن منع
 تقوم الجوهر بالعرض قال بالسر هو مورد من الهيئة له مجموعها **قوله**

لما من عدم التبدل آه ما مر هو عدم حدوث صفاته واللدزم
 صحتها زوالها بنفسها او يتبع زوال موصوفها لكن الدليل وهو ان
 انحلو عن صفة الكمال نقص مطرد ولا يخفى ان زوال ذاتة تعالى تحس
 واظهر استحالته واغنى عن ان يتوسط فيه باستزاده زوال صفاته
 فكانه تقليل للثاني وترك وجبال اول اذ فرط ظهوره كقولهم مؤنة
 قرضه ولا يسجد لغيره **قوله** اذا الجوهر هو الممكن آه واما الجوهر بمعنى
 الموجود القائم بنفسه وبمعنى الذات والحقيقة وان كان اصطلاحا
 شائعا بين الحكماء لكنه لا يطلق على الله تعالى لعدم اذن الشئ ولا هو
 لهذين المعنيين ولا عليه التفارص من انه جوهر واحد **قوله** انا نيم
 مركب من ذوات الاجزاء سواء كانت بوصف اجزائية كالجواهر
 الفردية والهيولى والصورة عند غير الله اسم اتيين او لم تكن كذلك
 كي هو عندهم وما قيل ان البرهان على ندمهم هو ان هذا الجوهر المتصل
 قابل للانقسام فحين الانقسام يزول الاتصال وقدم عدم التبدل في
 صفاته الحقيقية ليس بشئ اذ قد تمتع الانقسام اكارجى فيجوز ان يقتضى
 ذاته هذا الاتصال الواحد فيمتنع زواله ومجرد الانقسام الوهمى لا يكون ذكرا
 ما قيل انه قابل للانقسام والجزء مثل الكل في الحقيقة فيكون واجبا
 منه فليسقى بالقوة بل وجد بالفعل فينزم بالتركيب اذ لو سلم التماثل

لا يجوز اطلاق جوهر على الله تعالى
 لعدم اذنه الشارح

يجوز ان يكون النوجب من خواص الكل لكونه **قوله** لا مسبق
 من رتبة ليس في خبر وجهته وادبارة والحركة من فروع **قوله** حتى لا
 يبقى الله الاسم فتنازعهم فيه لعدم درود الذاين به وديها من النقص
قوله بخلاف المصروف فانهم وان لم يلتزموا الكفر لكن النزوم البين
 بمنزلة الالتزام فيجوز تكفيرهم وان كان ادولى السكوت ولذا قال
 الدمام حجة الله سدوم لا ينبغي ان يكفر كل فريق خصه دون انه لا يصح
 مطلقا **قوله** له حاجة الى سلب الجمل فلنتركه لجازو له باس بذكره البها
 اذ المقام مقام التترهيات فربما يكر بعضا ويصح بما علم بالالتزام للتكيد
 والمبالغة **قوله** معلومة من الآيات آه اراد به رفع ما قال الدمام
 ان امثال هذا التوجيه يرفع الوثوق عن كلامه تعالى اذ ما من كلام
 الله ويمكن ان يتصرف فيه بوجه يخرج عن الكذب والصدق فيبطل
 الوعد والوعيد وغيرهما فانه انما يجوز التصرف في كلامه لو صرفه قطعي
 آخر من الآيات والحداديت لا مطلقا **قوله** انه لذلك التعجب
 له فبارفانه ربما يوجه الى من يشهد تلك المقادير **قوله** ذلك
 التحزن واظهاره باللسان ليكون حالها مودع عند الرب بالظن
 والظواهر معا فيكرهها بها بما يرفع ذلك التحزن كالتوفيق على
 الرضا بعصاياه تعالى لو كلف الخطا عما يتضمنه وضع تلك الدنسى من

الحكم والمصالح او اعطى ومطلوب آخر وهو اعز عندنا مما فيهما اعنى قوله
الذكر الى غير ذلك **قوله** للمؤمنين ذلك الكفار على ما نطق به المفسرون منها
قوله تعالى كلما انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون **قوله** يوم القيمة واما في
الدنيا فقد قال بعض السلف بوقوعها لبينا صلى الله عليه وآله وسلم ليلة
المعراج وفي شرح الشهابي للمنفى انه الذي صرح كثر الجمهور على خلافه قال
القاضي العياشي القول بان صلى الله عليه وآله وسلم رآه بعينه فليس فيه
قاطع ولا نص ولا اثر قول رؤسهم في هو مذهب آه لما كان مما يجوز
عند اهل الحق ان يرى اعمى العين بقاء اندلس لم يتبين مما ذكر ان تعالى
مرسى يوم القيمة ان يرى تعالى بعين الرؤس في هو مذهبهم بل كان
من المحتمل ان يرى تعالى من غير فتح البصر كما يرى من غير موازاة
وجهته زادة الشرح بياننا تمام مذهبهم ودفعنا توهم خلافه **قوله** وخالفهم
في ذلك غيرهم ليس على اطلاقه فان المسببة والكرامية واقفون في
الروية دائما خالفهم في الكيفية بدعيين للضرورة في ان ما لا يكون في
قدام ابراهيم او في حكمه ليري كما ادعوا الضرورة في ان ما ليس في
خير وجهته فانه ليس بموجود الا ان يقال ان ذلك إشارة الى قوله وهو
مرسى آه وان كان المقيد بعدم الموازاة وغيره مذكورا فيما بعده **قوله**
ادراك تام وانك قد بينت الاول إشارة الى ما مر صفة ليراني وهو

معنى

معنى المصدر المعلوم والثاني الى ما مر صفة المرسى وهو إشارة الى
معنى مصدر المجهول ومن توهم الثاني تفسير الاول او رد عليه ان
الاول ان يكتفى بالثاني ولم يذكر الاول رايا **قوله** يحصل عقب
فتح البصر في الدارين واما ذكره ليتبين ذلك الانكشاف التام
لمسألة دائرة كما لا والله حراز عما اذا حصل ذلك الانكشاف التام
بدون فتح البصر كيف وسيصرح الشرح بجواز ان يرى اعمى العين
بقية اندلس والروية هو البصار واما انه هل يستحق حصوله بدون الفتح
كما زعم المعتزلة او يمكن ذلك كما هو عند الشري واتباعه فلم يتعلق الخوض
بشيئ منها فغيا واثباتا ما ذلوا فرض الاستغناء لم يضر في المقصود ايضا لما مر ان
روية تعالى بعين رؤسهم عند الساعة له بدونها ولذا لم يذكره الشرح
في مسالك سائر السام ابط بانه انما يشترط في الدنيا لا في الآخرة او لا يشترط
اصلا وبما ذكرنا من رفع ما قيل ان كلامه يقتضي عدم حصول البصار
بدون الفتح وان البصار هو الذي يكون بفتح العين مع ان في
قدرته تعالى ان يرى سلبا من غير الفتح كما قالوا في حديث اعمى
الصبي فكان عليه ان يترك هذا القيد ويقول ويشترط في الدنيا
الفتح على قياس غيره من اقسام **قوله** وخروج السماع او انه ليطاع
لما كان البصار عبارة عن الانكشاف التام وذلك الانكشاف

ما يتوقف على خروج الشعاع على راي سواد كان على هيئة المخروط كما هو
 مذمب الرايين اد على ان يتكيف به المواد المتوسطة بين البصر
 والمبصر كما هو مذمب طائفة من الحكماء، ويتوقف على الانطباع عند
 الطبيعيين كان احد هياكل طائفة البصار على الاختلاف بالضرورة وفيه
 إشارة الى ان ما ذكر في الكتب من ان طائفة البصار من الباصرة
 بالمرئى انما هو على من ذهب الى خروج الشعاع واما من نقادها الى
 الانطباع في السطح هو الانطباع لا يقال الشعاع اذ لا شعاع من البصر عنده
 فالله في ذكر احد هياكل من غير تعيين وتخصيص **قوله** ولا يلزم من كون آه
 كازعم الخصم فانه فاس الخائب على ان هذا هو علم ان ذلك الدوراك
 التام الذي يحصل له عند فتح البصر كما تمتص حصوات بدون تلك السطح
 في هذه النسبة كذا لك تمتص بدونها في النسبة الاخرى اذا امتنع
 تلك السطح في حقه امتنع ذلك الدوراك الذي يحصل عند فتح البصر
 بالنظر اليه تعالى فظهر ان النزاع حقيق وانزاع ما قيل ان الخصم ايضا
 يجوز ان كسفت التام وليس له حد معين حتى لا يكون فوقه انكسفات
 اخرى كذا القائلون بالروية لا يقولون بتأثير الحدقة ولا بخروج الشعاع
 ولا يوجب آخر من الوجوه المذكورة للروية فذلك ان التام بدون
 تلك الوجوه هو العلم فلا نزاع حقيقة الذي مجرد التسمية بالروية **قوله**

بل

بل عند الشئ آه اقرب عن محل الى محل آخر ليس وبس هذا في
 محقق بله المتعظهور انه كما يتحمل الوجه الاول يتحمل هذا الوجه ايضا **قوله**
 اسباب عادية بان يتحقق الله البصار عقيبها عند اجتماعها بطريق جري
 العادة فاسبب بمعنى المفضى في الجملة وهو ليس الآلة والطريق وغيره
 كما اختاره المحقق اتفق زاني في شرح العقائد في بيان قولهم واسباب
 العلم ثلثة لكن اطلاق السبب على كل واحد منها كما يلقون السبب والعلّة
 على كل واحد من موارث الصفات **قوله** في هذه النسبة كما يكون
 في النسبة الاخرى **قوله** كل موجود ممكن الروية فليدرك الدوراك
 لم يتعلق بها الروية عادة ففقا على ما ذكرنا من عدم الاشتراط كما توهم
 الخصم ومن غلب عليه الوهم فظن من عدم وقوعها عدم امكانها زعم ان
 ما ذكره كالسفسطة **قوله** استدوا على جواز الروية آه كما كان الخصم
 مبالغا في المخالفة حتى قال ان روية تعالى ممسوخة ضرورة فنقد عن
 عن ان يقع بالقوى في مقابلته حيث منوا ضرورة الاستماع اولا يمنع
 اشتراط ما حرم من الاجتهاد والمخاضات وغير ذلك واشتوا الامكان
 وعدم الاستماع بوجوده عديدة ثانيا الوقوع ثالثا ولم يكسبوا بحججهم
 الامكان بل الوقوع بزيادة الحاجة الى الجهد وثانيا في شرح البصيرة انهم
 لم يثبتوا على اولى الوقوع لانه سمعيات ربما يدونها عنهم مكان

الخصم

المطلوب فاجاب الى بيان الامكان اذ لا وقوع ثانيا ولم
يكتفوا بما يقال الاصل في الشيء سيما فيما ورد به الشرع هو انه مكان
ما لم يرد عنه الضرورة او البرهان فمن ادعى الامتناع فعليه البيان
لان هذا لما يحسن في مكان النظر والاستدلال دون المناظرة
والاحتجاج فغيب بحث **اما** الاول فانه تلك الدلالة هي دلت
بنظرنا على الوقوع دلت على لزوم الامكان ايضا فخرج من
الامكان مع قيام ظهور النصوص لا تقبل كمنع الوقوع بل لا بد
للمختم من ادعاء عدم الامكان والاحتجاج عليه يصح به صرفنا من
الظواهر ونحن من وراد المنع ولا يختلج الى بيان الامكان **واما**
ثانيا فانه لو امتنع الروية كان امكانها ايضا ممتنعا ضرورة ان الامكان
الممتنع فائبات امكانها بالنقل موقوف على بيان امكان امكانها
اولا حتى لا يرد منه انهم يمنع امكان المطلوب ومن منع امكان الروية
فقد منع امكان امكانها فائبات امكانها بالنقل مما لا يجدي
في رفع مناقضة الخصم بل كان عليهم حينئذ ان يكتفوا بالنقل مع ان
البعد في ذلك لم يطلب هو النقل **واما** ثانيا فانه قد نقل السمع
وكذا مخرج المقاصد وغيره الدجى على ان ما ورد في الروية من
النصوص محمول على الظاهر المتبادر ولا مجال حينئذ لمنع امكان المطلوب

اذ لم

اذ لم يكن ما ورد على ظاهره وهو خلاف الدجى فله حاجة الى
بيان الامكان **قوله** حكايته عن موسى عليه السلام انه اى كونه تعالى
حال كونه حاكيا عنه عليه السلام ولو بعض مقولته وانما ذكره عميد الدول
وحى الاستدلال ان تمام ما ذكر في مقولته القول ليس محكيا عنه عليه السلام
فان لا يترك قيدا للحكاية **قوله** سوال موسى عليه السلام بدل آه واما
انما يبدل عليه لو كان سوالا لنفسه لا اجل قومه الطالبيين لرويته
تعالى مع بعده جدا الى في قوله تعالى ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه
قال رب ارني من الدلالة الظاهرة على قياس رتبة الذرات
على سماع الكلام وان موسى عليه السلام الى مال ذوق السماع لمج له
شوق الوصال فابعد فانه لو كان لا اجل قومه فذلك ليس للنقيا
السبعين الذين قالوا لمن نؤمن لك حتى ترى الله جبهة كي زعم كل
في تفسير قوله تعالى واختر موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا فلي اخذتهم
الرجفة الآية حيث قال انه رجوع الى قصة طلب الروية وان موسى
طلب الروية لا جعلهم لما قال لا دام ارازي انه تعالى ذكر ميقات
الكلام وطلب الروية ثم اتبعها بذكر قصة العجل وما يتصل بها وظهر
احال ومقتضى العضا حة البقرة آية ان يكون هذه القصة متأخرة لدولي
صيانة للكلام عن الاضطراب والفساد النظم بذكر قصة ثم النقل منها الى

الاخرى ثم ارجع الى الله لي فلو لدجل غيرهم ممن لم يحضر الميقات
عند سوال موسى عليه الصلوة والسلام فتم ان كانوا مسلمين بموسى عليه السلام
كما هم اخباره بالتسليم الروية من غير طلب للمحال ومثابة لما جرى
عليه من احوال والاهوال وان كانوا كافرا فلم يقد الطلب الجواب
فانهم لكونهم غنيا لم يسعوا قوله تعالى لن تراني الله باخبار موسى عليه السلام
وهم كيف يقبلون مجرد اخباره عليه السلام مع ان الكافرين بهم ابره معجزاته
عليه السلام وبما قرنا انهم ما قيل انه قد قال الله ما محي السنة عن النبي
انه اخبر موسى سبعين رجلا فلما اتوا ذلك المكان قالوا لن نؤمن
لك حتى نرى الله هجرة وهكذا روى القاضي البيضاوي وغيره البعاد هذه
الروية يدل على ان السبعين المختارين هم الذين طلبوا الروية و هم
ارتدوا وكفروا بعد ما امنوا فلهذا شكك فانهم كانوا حاضرين وقت السؤال
فانهم وان كانوا طالبيين للروية لكن سوال موسى عليه السلام ليس له جهم
كي يقتضيه ظاهر النظم كما قبل لو كان المكان لدجل غيرهم الذي لم يكونوا
حاضرين مع موسى عليه السلام **قوله** لا يطلب المحال اي كل عاقل لا يطلب
ما هو محال عنده فنقله عن النبي والروية ان كان محال في نفسه
كان محال عند موسى قطعا اذ له محال للقول بجبل موسى عليه السلام بالاحالة
فلهذا طلبه اياه فينبذ **قوله** وله محال آه قوله لان يقول ان قوله لان

العاقل

العاقل آه انما يدل على ان لا يكون محال عنده عليه السلام لا على ان
لا يكون محال في نفسه حتى يلزم ان كانا في نفسها بان الاستحالة
في نفسه يستلزم الاستحالة عنده عليه السلام اذ لا محال آه فابدل على
انتفاء اللازم يدل على انتفاء المزدوم قطعا **قوله** وانه من اول الزم
قال القاضي في تفسير قوله تعالى فاصبر كي صبر اول الزم من ارس
ان من التبيين ونفسه بادلى الثبات والجد ثم قال وقيل للتبيين واولوا
الزم اصحاب السرائع اجتهدوا في تاسيسها وتقريرها وصدروا على تحمل
مشاقها ومواداة الطائفتين ومشاورة ابراهيم بن نوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم
السلام وقيل الصابرون على بلا الله تعالى كمن صبر على اذى قوله كانوا
بغير لونه حتى يغنى عليه وابراهيم بن نوح وابراهيم وموسى وعيسى عليهم
السلام وقيل نقدا ان الولد والبكر يوسف على الحب والسبح وايوب
عليه السلام وموسى قال له قومه انا لم اكون قال كذا ان موسى بن سبيد
ودود بكى على خطيئة اربعين سنة وعيسى لم يضع لينة على لينة **قوله**
ممكن في نفسه وان كان مستغائبا طنقضا او ما يوجب نقضا كما للحركة
فانه ممكن في نفسه وان امتنع به ط ان النقام مع السكون يعني انه اعم
علق على استقرار الجبل في نفسه لا عليه لانه ط عدم الاستقرار فانه صرف
عن الظاهر من غير دليل يدعوا اليه وذلك يجوز وذلك ان في نفسه

ممكن لم يطرأ عليه الامتناع صلا فيكون معلق عليه ممكن ايضا وليس
ان الاستقرار ممكن في نفسه وبالنظر الى ذاته وان امتنع بالغير حتى
حتى يرد عليه ان الممكن الذاتي اذا كان مستغنيا بالغير حتى يرد عليه ان
الممكن الذاتي اذا كان مستغنيا بالغير يجوز عليه تعليق الامتناع بالذات مثل
ان يقال ان القدم المعلول انعدم العلة والعلة قد امتنع عدمها بالذات
كالوجوب فان قلت قد لا اراد الله تعالى حركة الجبل وان كان مستغنيا
بتلك الدراية لا امتناع وقوع خلاف ما اراد الله تعالى قلت انما امتنع
الاستقرار بسبب تلك الدراية والتعليل انما وقع في النظم على نفسه كما هو
الظاهر ودفعه ان نفسه ممكن في زمان تلك الدراية لوجود ان لا يرب
الانزكاك فيقع الاستقرار وان امتنع هو بسبب تلك الدراية الموجبة
لنقيضه هذا ما قيل له حاجة الى بيان مكان الاستقرار اذا امتنع له يكون
مستوطنا بل في هذا القدر كاف لاستزامة الامكان ليس بشئ ندنه ان
اريد ان عدم الامتناع كونه مقتضى ذاته لا يكون مستوطنا وموقوف على شئ
فسم كن الكلام في تعليق الروية واستراطها بالاستقرار لا في اشتراط
نحوها وان اريد ان وجود الامتناع لا يكون مستوطنا لادزم الثبوت على
تقدير شئ كما هو معلول السبب التعليل فيمنوع فان الامتناع الذاتي
انما يقتضي ان لا يكون الوجود جازا لثبوت في نفسه فضلا عن لزومه لان

لا يكون

ان لا يكون جائزا بل واجبا على تقدير شئ آخر هذا بين
قوله كالطول قيل فانه يدرك بمجرد تالف عدة من الجواهر في سمت
وان لم يحظر بالبيان شئ من الاعراض فليعلم انه الجواهر الممتدة في سمت
للعرض القايم بها فروية تلك الجواهر روية **قوله** فليعلم من عدة آه
هذا هو الذي وقع في عبارة اصحاب هذا التمسك اعني المتقدمين من
ابن سنة لكن لما كان الظاهر المتبادر منه هو معنى المؤثر في الصحة على ما
فهمه الاكثرون مع ان المراد بالعلة على ما دل عليه كلام امام الحرمين بالعلم
متعلق لدروية لا المؤثر اذ فيه من دوحه عن كثير من الشبهات كما فصل في
المطلوبات عدل الشارع عند الى عبارة اخرى غير موبه لهدف المراد
اي بل نقول في العبارة من شئ مشترك آه ليمد يثبت المقصود على السامع
فهو في الحقيقة مسك واحد لكن ربما يعطى في فهم ما هو المراد منه ويدل
على ذكره ما في شرح المقاصد حيث قال بعد نقل دليل المتقدمين وغيره من
عليه بوجهه بنسخ اكثر بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان المراد
بالعلة هو ما يصلح متعلقا لدروية لا المؤثر في الصحة على ما فهمه الاكثرون
ثم فصل بالاعتراضات مع وجوه اندفاعها **قوله** والافعال اه والافعال
لركان الامكان متعلق الروية زم ان يرى الاشياء الممكنة حال عدمها
وهنا ورد على فهم الاكثرون ان الامتناع تحلف المعلول على علة الموجبة

وذا رد سارج المقاصد في حدوث الوجود فقط في تقرير هذا
المتك على فهم الكثر **قوله** عدميا ان هذا يدل على عدم كون
ذلك الامر المكان مع الوجود او حدوث ايضا **قوله** فلم يبق اى
لم يبق ليتعلق به الروية الوجود قال الامام الرازي في نهاية العقول
هذا المحاورة يدبر تفهيم العقل بل الوجود على صحة كون الحقيقة لمخصوصة
مرسية ثم ان هذا الدليل منقوض من بعض الملموسية فان لمس الاعراض
كالرطوبة واليبوسة والحرارة والبرودة والجواهر كالطول والوض
في الجسم ولا مشترك بينهما يصلح متعلقا لها سوى الوجود كما مر فيلزم صحة
الملموسية الواجب وكذا بعض المخلوقية المشتركة بين الاعراض والجواهر
اذ لا مشترك بينهما يصلح متعلقا للمخلوقية غير الوجود اذ الحدوث و
الامكان عدميا يمتنع وجودهما كما ان المسمى لا يكون امرا عدميا
كذلك المخلوق اذا المخلوقية هو الموجدية ولا يتصور ان يكون الشئ
موجدا ولا يكون موجدا اصله في قيل ان المخلوقية امر اعتباري محض
لا يقتضي علته سلبا لكن حدوث يصلح علته لان المانع من ذلك
في صحة الروية اما هو امتناع فخلق الروية بما لا تحقق له في الخارج
ليس بسبب ان الكلام في الدليل على هو الحق من ان البراد بالعدلية
المتعلق كما يدل عليه قوله سلبا انه المخلوقية فرض انه اعتباري لكن

لا بد من متعلق اى مخلوق اذ لا يتصور المخلوقية بدون المخلوق كما يعنى
بعدم الاعمى وكما يمتنع فخلق الروية بالعدم المحض الذي لا تحقق له
في الخارج اصله كالحديث كذلك المخلوقية كعرفت ولذا قال سارج
التجريد العجب من هذا القائل حيث سلم ورود النقض لصحة الملموسية
موسومة في صحة المخلوقية مع انه لو تم ذلك الدليل لا يمتنع بها على
العوية من غير فرق وما توهم ان المخلوق لا يكون موجدا والالزام
كتفصيل اى اصل والملموسية فرع الوجود فالفرق بينهما جلي ليس بشئ فانه
ان اريد انه لا يكون موجدا اصله ولو مع هذه المخلوقية فهو باطل بالفرة
وان اريد انه لا يكون موجودا قبل المخلوقية والالزام كتفصيل اى اصل فسلم
لكن لا يجزى طائفة اذ الكلام في العدميات والاعتبارات المحضنة
التي يمتنع وجودها مطلقا كالمكان الذي هو عبارة عن عدم ضرورة
الوجود والعدم والحدوث الذي هو مسبوقية الوجود بالعدم كيف لا
ولو جاز وجودها في الجملة فلم يدجوا ان يكون واحد منهما هو المتعلق
لروية ايضا بان يوجد في زمان الروية او قبلها فيتعلق به الروية
وبالجملة ما يورد على نقض نور وعلى دليلكم بعينه **قوله** في غاية البعد
فانه يعنى الى ان يقال انما هو المستهور منه انه لا مشترك بين
الوجودات الدني اللفظية مبنى على غلط النقطة وكذا الدليل التي ذكرت

على هذا المطلب محال بل لا يتم ذلك التأويل من اتباع الشيخ بنا وعلى
زعمهم بان مراده سلب الاشتراك المعنوي راسا وليس شئ من ذلك
من الشيخ في الواقع ولا يخفى انه بعيد جدا **قوله** بنفسه له بالي كما قال
البيضاوي ان المستعمل بمعناه لا يعدي بالي اي انظر وانما الحق يكففتبس
من نوركم الذي يسمى بين ايدكم داما يقول المتأفقون والمتأفكات
ذلك فان المؤمنين الذي يسمى نورهم بين ايدهم يسرع بهم الى الجنة
كما برق ابي طلف ويؤيد هذا المعنى قرآنية حمزة انظر وما من الله بظنار
بمعنى الدهمال على ان ايتا دم لم يحقوا بهم افعال لم وقد يفسر بالنظر واليهما
على الحذف والديمال او بدونه ان جواز استعجال المتعدي بنفسه في
معنى الروية فانهم اذا انظروا اليهم استقبلوا بوجوههم فيستضيئون بنور
بين ايدهم **قوله** وفيه تامل اي في القول بانه بمعنى الانتظار يتعدي بنفسه
البينة له بالي كما قيل تامل بل الظاهر يجوز ان يتعدي بنفسه كما في الآية
وبالايها كما في قول الشاعر **عشعر** وجوهنا طرات يوم جردنا الى الرحمن
ياتي بالفتح والقول بانه بمعنى الروية هناك لا بمعنى الانتظار محال
سبيل اليه بل الظاهر انه يحتملها **قوله** وليست حجة بالي داما او محالها
فوجب جملته آه لا ذكر امام الحرمين في الدرر المشاد ان النظر الموصول
بالنفس في الروية **قوله** لان الآية آه ولان كانه الى حيزه حقا

ايضا

ايضا يرد عليه ان يكون النظر الموصول بالي سيما المسند الى الوجه بمعنى
الانتظار محال مثبت عن النفاة فلا يحل عليه الديات والحق انهما
واحد لا تعدن ففيه انه لو ثبت في اللغة فلهذا في عبده وغرابته
واخلده بالانهم عند تعلق النظر به ولهذا لم يحل الآية عليه احد من ائمة
التفسير في القرآن الاول والثاني بل اجمعوا على فلهذا في ذكره الدمام
في نهاية العقول **قوله** لا لقنا مولى في رويته اي لا يتزاحمون وهذا
على ما في بعض النسخ استيفات لبيان وجه السلب **قوله** والمعتمد فيه
اي في ثبوت وقوع رويته الدجاج حيث لا يقبل التأويل بوجه
بل يرتفع به احتمال التأويل عن غيره من الديات والحاديات ايها
كما قال وعلى كون الآية آه اذا الدجاج على وقوع الروية بيا دية
على اجماعهم على عدم كونها مصروفة عن الظواهر **قوله** وهو مستلزم آه
ذكره استطراد في التنبيه على ان جوازها كما ثبت بما مر من الدلالة كذلك
يوزم من وقوعها ايضا فادعى الخصم من امتناعها قد بطل بوجه شتى
قوله المنكر ان اي وقوع الروية بل يجوز في محلي آه اوله من ادلتهم
ما يدل على عدم وقوعها وثانيا بقوله والله تعالى ما يدل على عدم
جوازها **قوله** هو الروية حقيقة بان يتحد في المفهوم او الصدق
او حكمي بان يتحد ما وعنى هذا القدر يدل ما فكر وافي اثباته من

القطع باقتناع اثبات احد بهما مع نفى الآخر مثل ادركت القمر بهري
وما رايت وذاك كاف فيما هو المقصود **قوله** يخرج بكونه لا يري أصلا
فان العام الداخل في غير النفي وان كان محتملا لسلب العموم مثل لم اخذ
الدراهم كلها والعموم لسلب كونه وما لا يدري يدرك للعباد لكن كون
الجمع المعروف بالعدم في النفي لعموم السلب هو السلب في الاستعارة حتى لا يوجد
في التنزيل مع كثرة الالهام المعنى فكان رويته ولو في اجملة نقصا يجب
تنزيهه تعالى عنه **قوله** والجواب عنه انه لا كان ما قالوا انما نياما انه تعالى
تخرج بكونه لا يري أصلا منسيا على قاعدة قوله فليس لتدركه البصار لعموم
سلب اصل الروية في جميع الأشخاص والازمان كان منع افادته
اياها على ما هو حاصل هذه الوجوه منها لكونه تعالى متممها باللا يري
صلا قلنا اكتفى عنه ولم تقرض للمنع بهذه الوجوه الثلاثة في الاستدلال
الثاني بل ابطال بوجه آخر بقوله وما قيل من التخرج **قوله** هو الروية
مع الحاطة وهذا يصح رايت القمر وما ادركه بعري لا حاطة الغيم به
ولا يصح ادركه بعري وما رايت ونقلهم عن ائمة اللغة الى البصار هو
الروية المطلقة اقرء فان ادراك الجواهر مستعار من ادركت فلذا
اذا الحقته وقد صار حقيقة عرفية فالرجوع فيه الى الوفاء دون اللغة
كذا في صحيح المقاصد يعني ان الادراك في اللغة هو بمعنى المحقق

واما نقلة الى معنى الروية اهل الوفاء فالرجوع فيه الى الوفاء له
اللفظة وما علم من الوفاء هو الروية المحيطة لا مطلقا والى صح
قوله لم رايت القمر وما ادركه بعري لا حاطة الغيم به في توهم ان
كون الادراك محتملا بمعنى الحاطة بالجواب رجم بالغيب وما يدل
بعد ورود الاعتراض لتصحيح المذهب فلا نقل من اللغة فالدرك
كفرس الحاق بمعنى لا تدركه لا تحققة ولا تبلغ اليه ولحق البصر ليس
الله البصار بل الظاهر نفية ليس شيء على ان معنى الوصول والبلوغ
انما يظهر فيما ذكرنا لا مطلق الروية والبصار وان لم يكن المرثى في
جهته ومكان يحاط به ولذا قال في شرح المواقف حقيقة النيل
والوصول ثم نقل الى الروية المحيطة لكونها اقرب الى تلك
الحقيقة انتهى وبالحكمة بعد ثبوت النقل من الوفاء الى المجال الذي يتقدم
فيه بعدد في اللغة وايداء المناسبة بين معناه اللغوي وبين مطلق
الروية كما توهم **قوله** رفع الديباج الكللي لا سلب كللي ليدل على ان
سائر الدلالة العقلية الدالة على وقوع الروية الغير المصدرة عن
الطواهر هي **قوله** ولذا قل من احتمال في معنى كون عموم السلب
شائعا في الاستعمال في امثاله وان كان يدل على انه سلب كللي
لكن المقصود القطعية لا حاطة على انه رفع الديباج الكللي جمعا

بين الأدلة فلو فرض ان هذا المعنى ليس بقطعي فلا اقل من ان لا يكون
موجوباً غير محتمل في جنب ما هو الشائع بل كما ان الشيوع يرجح المعنى
الدول كذا لك انصوص الآخر ترجح هذا المعنى فكان الآية محتملة لكلها
من غير ترجيح شئ منهما على الآخر مع الاحتفال بالمرتب الاستدلال **قوله**
حيث لا يري في الدنيا هذا بعد تسليم علوم الآية في الاشخاص بمعنى على
ذهب اليه بعض الصحابة رضي الله عنهم والابن حنبل عليه وآله وادعى اسم
ما راي ربه **قوله** المورج **قوله** لان التمدح آه يعني ان التمدح نفى الرواية
ليس لان الرواية نفيتة بل منع في قوله تعالى فيكون فيها تمدحاً كتمدحه
تعالى بنفسي الشريك واما ذالولد وصدور الظلم وغير ذلك مما يتشع في
حقه تعالى فان الرواية اذا لم يكن على وجه المأذاة والتعجب ونحوه
لم يكن فيه شائبة نقص ولذا لا يدل على انه ليس من جنس العالمين بل
هو حقيقة اخرى مخالفة لما عاين في مخالفة حيث انفردت باستماع
الرواية فان كثير من الموجودات كالاصوات والطوم والروائح وغيرها
بهذه المثابة عند الخصم حيث يقول باستماع رويتهما مع انه لا تمدح
لها في ذلك ومعارضة ما ينقص في الجملة كالحديث ونحوه لا ينبغي تمدحها
بنحو آخر كالوجود وتوابعه فالتمدح فيها ايما هو متمنوه وتعليق على العيون
بحجاب كبرياءه وعظمته جلالة مع المكان رويته تعالى في نفسه فانزله

معدل

ما قيل ان امتناع الشئ لا يمنع التمدح بنفيه اذ قد ورد التمدح في نفى
الشيء كنه واما ذالولد وصدور الظلم في القرآن مع امتناعها في حق
تعالى اذ لا ندعي الدان الامتناع من التمدح الذي في نفى الرواية
لما عرفت من جهة تمدحه تعالى بنفسيه لا مطلقاً وكذا ما توهم ان امتناع
الرواية دال على انه ليس من جنس العالمين والغزاة تعالى بعدم
الرواية مع اشتراك المكملات في صحتها دليل على انه ليس من المكملات
بل هو واجب الوجود فهو عاين التمدح ولذا اجعلوا عدم الرواية من
مستقرعات وجوب الوجود فتدبر **قوله** ولان عدم رويته اه هذا
ايما يعطى ان ليس في التمدح دليل على مطلوبهم لانه حجة لنا فلا بد في
عطفه على قوله لانه لو انتفعت آه من نوع من الشكك والشرح
قوله ليس من آه في شرح التسهيل للعلامة المصري ذهب بسبويه
والجمهور ان لن لا ينقص من المستقبل على سبيل التأييد بل قد يكون
استقباله محمداً بوقت وبغير وقت بل دليل قوله تعالى قالوا لن نرجع
عليه عاكفين حتى يرجع الينا موسى فلو كانت للتأييد لما صح ان يوقت
خلاف لمن خصها بالتأييد وهو ان محشيه يذكرك في انموزجه
قال المصنف وحمله على ذلك اعتقاد ان الله لا يري وهو اعتقاد
باطل انتهى وفي المعنى ما ذهب اليه ان محشيه يادعوي ببلد دليل

كيف ولو كانت للتأبير لم يقيدها اليوم في قلبي اكلهم اليوم السيد لك
ذكر الله في دلس يتمنوه ابراهيم اكثر اراو الله صل عدمه وفي شرح القاصد
كون كلمة من للتأبير لم يثبت من يوثق به من ائمة اللغة وان ثبت
كونها للتأبير بحيث لا يمنع الا لكثرة في قيل ان هذا طعن في اللغة
لنفسهم على التأبير ليس بشيء بل من ذهب اليه هو الزم نفسه في معنى لف
سبويه والجمهور في مر وقد عرفت حاله **قوله** كما يكون في الدنيا بشهادة
ما نطق بثبوت اروية في الآخرة فان رفع ما توهم انه مجاز في قوله تعالى
ومن يتمنوه ابراهيم بنه انهم يتمنوه في الآخرة ان ثبت ثبوتهم في
الآخرة بالنقل ولا يجب الحمل على التجوز في من تراني **قوله** مع انهم
يتمنون آه قال تعالى وما دوا يا مالك لم يقض عليها ربك الآية من
قضى عليه اذا اماته قال القاضي البيضاوي وهو لدينا في ابلههم المدلول
عليه بقوله تعالى وهم فيه مبلسون اي آيسون من النجاة فانه متنى
لموت من فراط الشدة **قوله** وفيه دليل انه لا يخفى انه لو افيد من تلك
العبارة ان المسية علة للكون وعدمها لعدم بناء على ان ترتيب الحكم
يوصف يوزن بايجابه اياه علم منه انه مرير لجميع الكائنات وغير
مرير لكل ما ليس بكائن من غير اخصايح الى بلا خفية عكس النقيض كما نه
اذا انتفى علة الكون اعني المسية فلا احتمال لان يثبت الكون لعدله اخرى

775
ثبوت عدم الكون بثبوت علة اي عدم المسية وكذا اذا انتفى
علة عدم الكون اعني عدم المسية فلا يمكن ان يثبت ذلك بامر آخر
لمحقق الكون بتحقيق علة اعني المسية والحاصل انه قد اذ مجموع
الجلتين انحصار علة الكون في المسية وعلة عدم الكون في عدم المسية
حوال ان دت واحدة منها على الاخر اذ اصل العلية فحصل منها كل كائن
مراده وكل ما ليس بكائن ليس بمراد لكن لما لم يكن على هذا فيه دليل قطع
على ما ذكر بل مجرد امارته ظنية اذ ربما يكون الوصف للثبوت والتعيين
للاستعلاء كما في قوله تعالى ولقد علمت الذين اعتدوا منكم في السبت لم يلق
الاية الا ربح بل اثبت بقوم عكس النقيض ان فيه دليل قاطع على ذلك
قوله مرير للكائنات ان جميعها لما كان هذا هو الذي فرع عليه المصنف
بقوله فانكفوا المعاصي آه قدمه في البيان والكان حاصلا من الجملة الثانية
فكسرها **قوله** وما ليس بكائن آه اي فيه دليل على مرير على ان ما ليس
بكائن ليس بمراد فهو معطوف على دخول ان في قوله على انه مرير آه عطفت
الجملة على الجملة او عطفت المفردات على المفردات بعد ما فرغ من دلالة
على موقوف دلالة على مر آخر الاله انكفى عن بيانه فان بيانه نظير بيان
الدول فرجا يورث ذلك بالمقابلة عليه والامر فيه ليس سهل ومن عطفت
على قوله كل كائن مراده اشكل عليه الا مرفقا لم يقع هذا الكس نقيض

الجملة الدولى فكيف يصح تفرعه على الفلاس اجملة الثانية مثل المعطوف
عليه ثم تكلف بانه متفرع عليه بتوسط زومه من قوله كل كائن مراد بان
المراد بالكاين ما وقع من طرفي الممكن وجودا كان او عدما وبما ليس
لكاين طرفا لآخر الغير الواقع وذلك ان قلنا الداراة باحد المتقين
يستلزم عدم تعلقه بالمتقين الاخر اذ ان متفرع على ما في المتن الدولى
على الجملة الثانية والثاني على اجملة الدولى بطريق عكس النقيض **قوله** لا مر
مرار الدم التقليل يفيد انه انما قصد مرود دليل ذلك الحكم مرارا لانه
وذلك لانه قد ذكر في شرح قوله له حاشي سواه مرتين مرة من امام
الحرمين انه اتفق ائمة السلف على ان الموادث كلها حادثة بقدره
اسد من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وبين ما لا يتعلق به و
من حجة الاسلام انه لا يطل الجبر المحض بالعبادة كون العبد حائلا لفعاله
بالدولة وجب ان يعتقد انها مقدورة بقدرة الله في خلق الله رب اي
مخلوقة له وخلق بالقدرة يتوقف على الداراة كما سيشرح به فلما كان
الكفر والمعاصي من جملة الموادث وانما العبد كان ذلك وليد على
انها بخلق الله تعالى وادارته وقد ذكره مرة اخرى في شرح قوله مرير
جميع المكينات حيث قال لانه تعالى موجد لكل ما يوجد اه اذ قد علم
سابقا انما كونها بخلق الله تعالى من قوله له حاشي سواه واما كونها بخلق الله تعالى

179
فمن قوله مرير المكينات واما قال كما مستغنى عنه فان ما مر من
التعقباتين وان كفى في حصول العلم بهذا الجزئي والرد على الخصم بناء
على ثبوتها بالدولة العقلية والتعلية لكن في التصريح ببعض ما يدل على
ذلك اعني ما ورد في الحديث المشهور ثم التفرع عليه بذلك الجزئي
من زيادة تحقيق طائفة به وتصريح بالرد على الخصم الداراة كما كان ما يليق بالمتن
هو الاقتدار على العقاب المحقة الداراة بالدولة الطبيعية تصريح بذكر جزئي
ورد على لفت كي هو طريقة المصنف في تمام المتن كان ذكر جزئي بعد ما ذكر
العقيدة الشاملة بمنزلة المستغنى عنه بالنظر اليه **قوله** ولا يرفعه اي الكفر
او شيئا من الكفر والمعاصي وهو معطوف على قوله فالكفر ليس داخل في جز
فانية **قوله** هذا ايضا قد مر اي ان دليل كون الكفر بارادة مرمرارا في
الشرح كما عرفت كذلك هذا الدليل ايضا قد مر فيه حيث قال في شرح قوله
مرير المكينات الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر فيعلم منه هذا الحكم
صريحا وان لم يكن مروره على وجه الداراة من على هذا المدعى فهذا هو ال
لدليل على ذلك قوله لا مرمرارا **قوله** هذا ايضا معلوم مما سبق اي ان الحكم
يكون الكفر بخلق الله وادارته قد علم سابقا كذلك هذا الحكم معلوم مما سبق فهذا
كما مستغنى عنه ايضا وذلك لانه علم من قوله ان للعالم صفات واجبا وجوده
اذ وجوده ينفى بالاضيق في ذاتها هو ظاهر وكذا في صفاته لان الوجوب

معدن كل كمال ومبعد كل نقصان وكذا علم من قوله منزله عن جميع سمات
النقص اذ لا اعتبار الى غير نقص مطلق **قوله** فانه قد مر انه خالق آه تعليل
لقوله قد علم سابقا ولا كان ذلك حواله على المتكلم ليعلم وجهما لكونه المستغنى
عنه كان هذا اعتدال المتكلم بالمعنى فانه يعلم من قوله له خالق سواه انه خالق
لجميع الاشياء ابتداء ومن قوله قد مر على جميع المحركات ان خلقه بالقدرة
ومعلوم ان الخلق بالقدرة يتوقف على الإرادة فيستلزم منه ان جميع
الاشياء حتى الكفر والمعاصي بخلافه ولما كان الظاهر ان لا يفصل بين
التعليل والمعلل بقوله غنى آه ولذا قيل لعل تاخير عنه من التلويح واليد
ان يعتذر بانه لا كان قوله غنى آه شره كما في الحكم السابق في كونه كما مستغنى
عنه جميع ما سبق العلم به كالدول ثم خص وجه سبق العلم بالدول بالنسبة
لما في من نوع غناه فاما خبر هذا الدليل من مدعاه ليقى الحكم بكون الدول
والناسي كما مستغنى عنه على المتعاقب والتجاذب مع الدلائل عن الدلائل السابقة
الى هو مدعاه من استنباه وبما قررنا ان دفع ما توهم انهما اراد ان الاشياء
كلها معلومة لله تعالى بالذات فلم يثبت بما مر ان اراد ان الثابت
سابقا علم منه فسلم ولا يلزم كون الكل مخلوقه له تعالى ابتداء وهو المطلوب
هذا وقد يتوهم انه دليل على ان الكفر والمعاصي بخلافه ولما رآه وفيه انه
كان عليه حينئذ ان يترك قوله لما مر مدارا يتوقف على الإرادة ولذا فرس

والقوة

والقدرة بانه منصفة توتر على وفق الإرادة **قوله** وقد سبق ذلك
ان خلاف المعتزلة في تلك الكلية مع رد ذلك اخلاف وان لم
يسبق مدعاهم بالتفصيل المذكور لكن علم مما سبق رد هذا التفصيل ايضا
للاقتناء على ان الإرادة هي الامر للوجوب او النفي والكرامه
هي النهي للمحريم او التنزيه وقد علم انه ليس كذلك **قوله** ولا التعريف آه
وقد قيل انما لا التعريف مع وجود المصلحة وانتفاء المفسدة لا مطلقا فليزوم
منه ان لا يجب عليه شيء اذا التعريف بهذا الوجه يجب عليه تعالى وقهم فانه
حينئذ يرجع هذا المذهب الاول الى ما قاله بعض آخر منهم من ان الوجوب
بمعنى اللزوم عليه تعالى لما في تركه من المفسدة وسيأتي بطلانه **قوله**
على فعل سواه كان لا يجب ادنى او تركه **قوله** جميع انما لا يتضمن آه فيكون
له في كل فعل وترك حكم ومصلح وان لم يعلم فلا يجب عليه شيء كما لطف
والدليل ونحوه على ما زعم الخصم **قوله** ولا يحيط علمه آه فليصح القول بوجوب
شيء عليه تعالى اذ يقال بوجوبه عليه تعالى كاللطف وغيره لعل
في تركه حكم لا يخص فانه قد قيل انه تسليم لدعوى الخصم لانه لم يرد بالوجوب
الله هذا التعريف ولم يرد العلم بالحكمة اذ لو كان ذلك لكان بوجوب شيء
عليه كاللطف والدليل والعبود وغير ذلك **قوله** لا يجب عليه والد
لما كان ضد الاشياء عنه بطريق الديك بوجوبها بتفصيل المصالح

180

كان انما يجب تمام الاستعداد على طريق الفلسفة الظاهرة الفناء ولا على
سبيل الاختيار من غير ان ينتهي الى حد الوجوب بالغير سوي لتلق الارادة
تعالى وهو باطل في نفسه وباجتماع المعترضة ايضا فلا يكون فعل لذما
عليه تعالى له جل اخلال الحكمة في تركه كما زعم فابل هذا القول الثاني
فانه لم يقل بان معنى وجوب الشيء هو اخلال تركه بالحكمة وان لم يكن لذما
حتى يكون مجرد اصطلاح كالثالث بل بان معناه هو الزوم وذلك لخلل
سبب له في شرح المقاصد المعترضة انما يقولون بالوجوب بمعنى استحسان
تاركه الذم او بمعنى الزوم عليه كما في تركه من اخلال بالحكمة انتهى فشرح
الوهم ما قيل معنى الوجوب على هذا المذهب هو كون تركه اخلال بالحكمة
فعدم وجوب رعاية الحكمة والمصلحة لا يفرض بل انما يفرض عدم رعاية
الحكمة لا عدم الوجوب بل هذا المذهب يوافق مذهب الاشعرى
فالحق ان يقول في جوابه لا وجوب حسيب حقيقة ولو اصطلاح فعدم حقيقة
هذا اذا كان لوان رعاية الحكمة واجبة عليه وانما هو ترك ما فيه الحكمة
فذلك اما لفعله تعالى عن حكمته فهو سفسا ومن العلم بها فهو محل وكلاهما
يقتضيان في حقه تعالى فيمنع تركه ليس بشيء لاننا نقول يجوز ان يتركه تعالى
مع العلم بحكمته لمجرد اختياره ولارادة مودع غير ان يرجع امر آخر ولا
على اذ كان الداراة ترجيح الشيء ولو كان مرجوحا ولا ينفق فيه

لانه الا انك على الدليل في التعرف في ملكه كيف يشاء ولا يشك على غير
وهم ليس لكونه تسمية محله وحقا اجمالا وتصور نظير في جلال شان
الحق وانما في المعنى المطلق نعم راعى الحكمة فيما خلق وامر وادفع فيها
المناخ تفضلا ورحمة لا وجوبا والله اعلم **قوله** ان قيل بان معنى اه يقين
لان معنى الوجوب على هذا القول هو ما يوجب تقديره تعالى على نفسه وهو
ان يفعل البتة ولا يتركه في المقاصد اضطرارا فخر من ان معنى الوجوب
على الله تعالى ان يفعل البتة ولا يتركه وان كان التارك جائزا انتهى فان
اريد بفعله البتة انه يستشعر صدور خلقه عنه آه فسقط ما توهم الحق ان
يقال معنى الوجوب في الثالث هو التقدير على نفسه بان يفعل كذا وعدم
وجوبه عدم التقدير بتركه نقول بالتقدير ايضا ولا نزاع ان في التسمية
بالوجوب لان بعد التقدير بل يجب اولها كما ردوا **قوله** ما في آه
وما قيل المراد امتناع التارك بالنظر الى التقدير وجوازه بالنظر الى ذات
الفعل مع قطع النظر عن التقدير فلهذا في وهم فانه يكون حسيب كوجوب
الشيء بعد اخباره تعالى به وبعد علمه تعالى به مسئلة لئلا يلزم الكذب
والجهل ولا نزاع فيه ولذا لا يسمى كل اخبر به وعلمه تعالى واجبا
عليه تعالى **قوله** ما يقرب العبد آه تعريف لا حد قسم اللطف ويسمى
ذلك لطفا مقربا ويسمى للآخر عندهم ما يشار اليه لطف عند الطاعة تركا

او اتيانا مع تمكنه ويسمى اللطف المحصل كالكل العقل مع نصب الدلالة
الواضحة وهم قائلون بوجوبها معا ولذا اورد عليه ان لو وجب اللطف
لما بقي كافر ولا فسق لان من اللطاف واجب والشارح اقتصر على
الدول على وفق المصنف في المواقف حيث قال وفهوه بانه الذي
يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية **قوله** لزوم نقض الغرض وهو
فيجيب مستغنى على السدقائي وقد بينه ذلك بجواز ان يتعلق بنقض حكم ومصلح
وفيه ان الغرض هو الامر بالباعث للفاعل على الفعل ولا يتصور بعينه **قوله**
للفاعل ما لم يكن ما فيه من الحكم والمصلح راجح عنده على نقيضه فلو يكون
مع ذلك ما في نقيضه من الحكم موجبا عنده لنقض ذلك الغرض بعد ما قال
ان ترك اللطف يوجب نقض غرض التكليف للنتيجة على ان مجرد ملة خطية
غرض التكليف بمفهوم الغرض الى الامر بالباعث للفاعل المحرك له على الفعل
يكون في الحكم بان نقيضه فيجيب ولذا لم يتعرض لبيان وجهه كي توهم غيره فتدبر
قوله فرع على كون آه فانه اذا كان الشيء غرضيا عما له على فعله كان ذلك
الفعل مع نقض ما يتبعه عليه ويحركه اليه فيجيب مستغنى على السدقائي واما اذا لم يكن
الا مجرد حكمة ومصلحة فله محذور في نقض بعض الحكم وتركها لرعاية ما هو اعظم
منها من الحكم والمصلح فالطاعة المكلف وان تضمنت حكمة فيجوز ان يتعلق
ما هو اعظم واكثر منها من الحكم والمصلح فلو يكون نقضا قبيحا بل حسنا في قيل هذا

بحث

هذا بحث على النقط ولو بدل الغرض بالحكمة والمصلحة انزاع ليس بشيء **قوله**
فيما يتوقف عليه الطاعة اي فيما لا يحصل الطاعة للمكلف ولا يطع به لولا
به كالتدابير فيما فرض انه لا يجيب المدعو اليه وما يقرب الى الطاعة اعم
من ذلك اذ ربما يحصل الطاعة بمجرد العقل عندهم من غير احتياج الى بعث
الانبياء امثله فليتقوا قولهم بان ما يقرب الى الحق يجب عليه تعالى مطلقا كبعض
الانبياء فظهر فساد ما قيل يمكن ان يرجع دعوتهم الى خاص بان يحمل المقرب
والمبعد على الموقوف عليه وقد سلم الشارح انه يتمشى دليلهم فيه فيتم الرد
قوله برده على ان الله صلح آه في شرح المقاصد اتفق الفريقان على وجوب
القدر والتمكين واقضى ما يمكن في معلوم الامور من عنده المكلف ويطيع
وانه فعل لكل اصداء مقدورة من الصلح وليس في مقدوره ما لو فعل بالكلية
لما نوا جميعا والله كان تركه بخلافه وسفها انتهى والله شك انه اذا كان
وجوب فعل ما يقضي في معلومه الى الاليمان والطاعة تكون تركه بخلافه وسفها
متفق عليه فيما بينهما لم يكن ما كان في معلومه مفضيا الى الكفر والعصيان
اصح واجبا عليه تعالى باتفاقهما سواء اراد بالصلح الصلح في الحكمة والتدبير
بالنسبة الى الشخص او معنى النفع فالصلح بحال الكفر لا يتحقق او يموت
ليكف الغرض الى الكفر والعصيان الذي هو ليس باصلح في حقه بالانفاق
والا كما اوجبوا عليه تعالى انفاقا ما يؤمن عنده المكلف ويطيع في

معلومه تعالى كما لا يخفى فله وجه لما قال الفاضل الحياكي ان معتزلة بعد اد
لبرد عليهم شئ مما يرد على معتزلة بصره نعم يتجه ما ذكره اذ كان مرادهم
الاصح بالنسبة الى الكل اي الدوق الحكمية والتدبير نظام العالم كما هو مذهب
الفلاسفة اذ ربما يستظم العالم بتفرد الخالص وترك الصلح في حقه وليس
كذلك كما سيجي ويدل عليه ما نقلنا اعني قوله **قوله** وانه فعل لكل احد اه تحت
الاتفاق **قوله** الفقير المبستى **قوله** فانه ربما لم يترادى بهذه الدلام فوق ما
يتصور واعواضها وان كانت واجبة على الله تعالى عندهم لكنها تدل النار
على رايهم باسقاط شئ من عقابه حيث لا يظهر التحفيف بان يفرق القدر
المسقط على اللذات المتألمة ولا شك ان الصلح اللزج في حقه هو ان
يخلصه عن هذه الدلام التي يعيب ويكي من تألمها تمام العمل ان يعطيه في
عوضها قضاة الحق الواجب عليه شيئا لا يدرك مصلده فوجوده كالعدم
عنده فانزع ما توهم ان الدلام والاسقام ونحوه يعوضها الله تعالى
عوضا هو اعظم بكثير من هذه الدلام فكانت الدلام اصح بما **قوله**
ان لا يخلق اه فان قيل ما يجب عليه تعالى هو ان يوجد العبد ويبقيه
ويعطيه قدرة على تفصيل كل دنة وقد فعل الله جميع ذلك بالمؤمن والكافر
لكن الكافر اخذ في افحاله ما استحق به النار قلنا فلم لم يبق الصبي الذي
مات في حال صباه ولم لم يعط العقل والاسطخانة للمجنون والعاجز

قوله مرادهم الاصلح اه والمعتمد في ذلك ما نقل عنهم بالاتفاق كما مر
فاما قوله ولذلك سال اه فمجرد ما يدرك بان لو كان ذلك مذهب معتزلي
لا يثبت الجبائي في جوابه بل التزم مذهب بعض من وافقه في الاعتزال
للمتخلص عن السؤال وان لم يكن مختاره في نفسه والافا بما يفيد ذلك ان
هو يكون ذلك مراد الجبائي لا غيره من المعتزلة **قوله** لا بالنسبة الى الكل
من حيث هو الكل بالبلد خطا فيه حال شخص شخص مخصوص بل لو فوت
الاصح بالنسبة الى الشخص بخصوصه لاجل مصلحة نظام العالم جازي بل وجب
كقطع الاصلح المدعوى لاجل حفظ البدن وهذا بين ولم يرد انهم انما اوجبوا
الاصح بالنسبة الى الشخص الواحد بعينه لئلا هو بالنسبة الى كل شخص كما
توهم فاورد عليه انه يلزم حينئذ ان لم يقولوا بحرمة الزنا وفسقة والقتل
وجوب الكفارة في الكمال وغيرها من الواجبات والمحرمات التي
لا مصلحة فيها للشخص من حيث هو شخص وانما سعت لمصلحة عامة لجميع
الناس والى ما انهم قد قالوا بان الانبياء انما بعثوا لان الانسان مدني
بالطبع والهدى لا يتحقق بدون قوانين منه تعالى بوسيلة النبي فلهذه
مصلحة عامة للمنفوع فلم يرد المعتزلة بمصلحة الشخص **قوله** وترك الله شري
مذهب لعل الله شري لصفاء باطنه وقدس نفسه احسن من ذلك
ان يدبرهم هو الاتباع الهوا المادية والالتفات للوهم الغلط في المعاني

الاعتية فترك نهجهم بالكلية واشتغل بزكا، نفسه بتلك الدولة العينية
وتتبع آثار السلف الدينية فله بدوا قيل انه ليس من شرط المجتهدين ان يكون
بريا عن الخطأ مطلقا بل قد يخطئ في الاصول والفروع والكل المخطئ في
الاعتقادات من الاصول آثما بالاجماع كما انه في الفروع المستندة الي
القاطع كالنفس والجماع يكون آثما ان يقرر في طلبه فانه يطلع على خطائه
في موضع واحد كيف يكون من، الدعا من عن نهجه وترك تقليده
بالكلية لان غلطه في موضع لا يوجب غلطه في سائر المواضع ولا يخرج
عن كونه مجتهدا حقيقيا بان **يقول** ومن تلك القواعد انه يجب آه يرا
من شرط المسيل الي جانب الحق وليس حلة لجانب اللفظ اذ من البين
انما قرينة على تقدير هذا الكلام في اللفظ لا وجه له نظور عطفه على المصاح
او اللطف **قوله** على الله ادم اي التي لا يستحق العبد لها وكذا الذي يمتثل على
نفسه او دفع ضرر وكذا الذي يكون مقتضى جري العادة فان الابلام اذا
كان مستحقا كاللعاب او مشتملا على نفس لمثقة السفر او دفع ضرر
كالجامة ودفع الصائل او كان عا ديا كاحراق الملق في النار يجوز صدور
عنه تعالى عند من غير عوض عليه تعالى فانه لا يكون ظاهرا بل حسنا **قوله**
القيح العقلي منتف يعني ان ارادوا بقولهم ان تركه قبيح انه قبيح عقلا
بان العقل حكيم بكونه صفة نقص او حايبا عن المصلحة فليس كذلك فان له

الملك فله التعرف في ملكه كيف يشاء، فلا يكون ترك العوض على ادم
عبيدة نقصا في حقه تعالى صلا وانه الحكيم العليم فكلما يكون هو
الحسن الحكيم فله مجال للعقل لان يحكم بانه لو ترك شيئا لحذف عن الحكمة
والتعديل بانه ظلم فاسد فانه ان اراد وبه ما هو المسمى المتعارف بالنظم
معنى ما يسمى من التعرف في ملك الغير او دفع الشيء في غير موضعه فله
ممتنع وان اراد واما نفسه به اعني الضرر الغير المستحق الذي لا يمتثل
على نفس معلوم او مطلق ولا على دفع ضرر كذلك ولا يكون على وفق
العادة فاستحالة ممنوعة في حقه تعالى والسند ظاهر واما ما اخرج
بما توهم ان جعل الشرع هو القبح العقلي بمعنى كونه مما يوجب عليه واما بمعنى
كونه صفة نقص او كونه مما لا للملك فثبت بالاجماع وذلك ان ترك لكونه
ظلم صفة نقص ومخالفة للمصلحة فله دخل له نقض القبح العقلي فيما نحن
فيه **قوله** لا يقيح منه لانه تعرف في ملكه فاقبل انها صفة نقص ندم
فاعلم فيجب التنزيه عنها وهم ليس بشيء **قوله** ولا يجب الثواب عليه فيه
إشارة الى ان قوله ولا الثواب عليه بتقدير الفعل معطوف على قوله
ولا يجب عليه شيء عطف الجملة على الجملة اذ لو كان عطف على شيء عطف
المفرد على المفرد لكان المظا هر ان لا يبعد متعلق الفعل عن عليه كما لم يبعد
الفعل جسيما بل اكتفى على سببه في المعطوف عليه مع انه يحتاج الى

تحتل ان يعتبر تعلقه بذلك الفعل المذكور باعتبار ارتباطه بالمعطوف
لذلك بالمعطوف عليه سبق كلمة عليه هناك **قوله** وهما محالان لكونهما نقصا
في حق تعالى لكن الظاهر ان استحالة الخلف اما هو لا يستلزم الكذب
استحيل لا ابتداء، ولعله لهذا اكتفى على الكذب في قوله قلت الكذب نقص
قوله غائية عدم وقوعه اي عدم وقوع عدم العقاب لا امتناع وقوعه لا يخفى
ان المستدل لما قال باستحالة الثاني واستلزام منه امتناع المقدم المني
عدم العقاب قطعي لعدم تصور امكان المقدم المزوم مع امتناع الثاني
والله يمكن الانفكاك فيما بينهما والمنفرد من الزوم وامتناع الانفكاك
فالصواب ان يترك قوله وهما محالان في الاستدلال بل يقول لزوم الخلف
والكذب في حيز من هو صادق بالجماع كما في غيره من الكتب يستظم
هذا الجواب **قوله** ولا يلزم منه آه وما قيل بل يلزم منه بقاء على العدم
وقوعه اما هو يكون المصلحة في فعل العقاب فيكون فله واجبا بالمصلحة
ومستلزما لا امتناع عدمه ولا معنى للوجوب عليه اذا امتناع تركه للمصلحة وهم
كان الكلام في الاستدلال السابق واما القول بان ثواب المطيع وعقاب
النافي هو الموافق للمصلحة والمصلحة فيجب عليه فدلل آخر لهم وقد مر انه
في بيان انه لا يجب عليه شيء **قوله** حيث لا يجب يلزم جوازها اي
حين اذ لم ينتش عدم العقاب بل جاز يلزم جواز الخلف والكذب فيكون

قوله

قوله البر دليل انه لو جاز عدم العقاب بالنظر الى ذاته تعالى لزوم جوازيها
بالنظر الى ذاته تعالى لكن الثاني مستفاد منها محالان بالنظر الى ذاته
تعالى تنقصها بالنظر اليه تعالى وامكان المحال محال مثل فكذا المقدم فهذا
جواب بتغيير الدليل حيث يدل الملازمة بين التوقيعين الى الملازمة بين
الجوازيين وانت خبير انه مجرد تطويل اذ بعد ما سلم استحالة لهما لا حاجة
الى توسيط الامكان كما عرفت ان استحالة الثاني يستلزم استحالة المقدم
جزما **قوله** اجاب عنه آه اي عن اصل الاستدلال او عن ذلك الدعي
فانه اذا كان استحالة لهما ممنوعة كان قول المعترض وهو ان جوازيهما
محال ممنوعة اي لا نسلم استحالة لهما عليهما في لانهما من الممكنات في
نفسها والله لم يقض من احد الله وكل ممكن في نفسه يشهد قدرته تعالى فليكون
شيء منهما مستحيل عليه تعالى خارجا عن قدرته وليس لكلام في استحالة لهما في
نفسهما مطلقا كما توهم كيف وقد صرح في الاستدلال بانها محالان على الله
تعالى فلهذا ورد لا توهم انه استدلال بالامكان على نفى الاستحالة وهما
في مرتبة واحدة قبوله وانكاره استدلال باحد هما على الآخر لا يجدي
والعجب ممن اورد مع جزمه بان ذلك جواب عن اصل الاستدلال
قوله الكذب نقص باتفاق العقلاء اي قسمة من اشارة العجز او الجمل
او المبعث كذا في شرح ملقا صديقه ان ان اثر الكذب على الصدق

قوله

لله غاية وحكمة كان عبداً وان كان له مريد عوالية كذا كان فيه عصية
وم معصوم مثله فاما ان لا يمكن ان يحصل ذلك الدم بدون الله ب
كان عجزا وان امكنه لكن لا يفعل بناء على عدم علمه بما في سلوكه ما فيه منجاة
عن الكذب من الحسن والممدوحية بالاتفاق كان جهلا تعالى الله عن ذلك
كله فلم ان الكذب نفق عليه تعالى مطلقا ولذا قالوا ان الكذب في اخبار
الله قبيح محتش وان نقص وجوده من المصلحة وتوقف عليه انواع من الحسن
لما فيه من مفسدات تخصي ومطاع لا تخفى منها مفسدات الفلاسفة في المواد ومحال
الملاحة في المواد ومنها عدم القطع بخلو الكفار في النار وغير ذلك اذ
عائيه الامر شهادة المنصوص القاطعة بذلك واذا جاز الخلف والكذب
لم يبق القطع أصلا **قوله** فلا يكون أي لا يكون الكذب عليه تعالى من
الممكنات والمكانة على غيره تعالى لا ينفع يعني ان الله مكان كيفية نسبة
وجود الشيء فالكذب باعتبار وجوده من الله تعالى محال مستحيل وقوله منه
تعالى وباعتبار وجوده من غير ممكن قد يقع والكلام انما هو في وجوده
من الله تعالى لان المقصود انما محال لان على الله تعالى له مطلقا كما مر فان
اراد بقوله وبها من الممكنات آية انها مطلقا من الممكنات التي تشملها
قدرته تعالى فهو باطل لان وجوده من الله تعالى نفق عليه تعالى والمنقص
عليه تعالى محال خراج عن خبر قد لا يحيل والعجز وكونه وان اراد انما

منها في الجملة ولو باعتبار الوجود من العباد فذلك لا يقوحي فيها هو المدعى
قوله لعل الوجوب والحرمة آية أي الوجوب والحرمة على الله تعالى مما يقو
على القدرة والاختيار عندهم لما صرحوا ان الله تعالى يستحق المدح على فعله واجب
عليه والذم على تركه عند العقل وبالعكس في انحرام القبيح وقد صرحوا ايضا
في قاعة خلق الافعال انه لا معنى للمدح احد ودمه على ليس بواقع بقدرته
والاختياره فالعبه هو الموعد بالاختيار لا فاعله الممدوح والذموم واما ما قال
بعضهم ان الوجوب عليه بمعنى اللزوم عليه امتناع تركه لما فيه من استحالة ارتكاب
خلاف الحكمة فقد اعترض عليه بانه عقول على اصلا الحق فانه بما في الاختيار
المتفق عليه فيما بينهم **قوله** ولا خلف أي ولا يعر خلفا معيبا وندموا بل خلفا
ممدوحا كما قال لمخلف ميعادي كما ان الظاهر ان يكتم على عيبا وان الخلف
أي الخلف المعيب ان **قوله** افرايت ارايت وان كان اسم فعل
بمعنى اخبرني كما في قوله تعالى قل ارايت ان كان من عند الله ثم كفرتم به الآية
الا ان بخرته في اصل بخرته استقام وهي تأتي عن ان يتقدمها حفظ
له صالتهما في التصدير ولذا اخذت حروف العطف عنها في قوله اولم ينظروا اولم
يسيروا انهم اذا ما وقع وغير ذلك لا يستلزم بخرته. التصدير بخلاف
اخوانا نحو فاني تذهبون فاني توفونكول وغير ذلك فوسطت الفاء ههنا
نظرا الى البصل والمعنى ان لا يخلف الله وعده فاجبرني ما معنى هذا القول

كلمة نعم اذ لا

الى ثور **قوله** فاجدني هذا آية يقال اوجد فلانا مطلوبه اظفوه به آية
اظفوني هذا الفرق بين الوعيد والوعيد حال كونه ثابتا في لسان ذنوب
قوله قال نعم كلمة نعم اذا وقعت بعد الامروا الهني او ما في معناه كانت
للوعد لا للتصديق **قوله** اذا اوعدته آية اي اذا تحقق من واحد من الوعيد
والوعد كتحقق مني الخلف على الاول والنجاز على الثاني فهذا في اللف
والنظم نظير قوله تعالى وقا لولا كونوا همودا او لولا ري اي ما قلتم احد هذين
التولين قالت اليهود كونوا همودا قالت النصارى كونوا نصارى الله
ان هذا كجمع المستعدين في اللف وفصل في النشر باو وهما بالنكس
قوله ومن هم اولى بالوفاة فمن كونه حق العباد هو كونه بحيث ضمن الله
تعالى ان يعطيه في عوض افلا لم يجرد فضل من غير وجوب عليه فلا يترك
على سبيل جملة العادة واما ما ضمنه بجرد فضل وكرمه من غير استحقاق
وجوب له عليه تعالى فان كان مراد المعتزلة هو هذا فخر حيا بالوافق
وكان اطلاق الوجوب عليه مجرد اصطلاح كذا ذكر الشافعي فيما سبق وان
كان غير ذلك كان باطلا على ما مر فاقيل هذا ما اراده المعتزلة فحين
هذا حيث قال وما حسن يحيى بن معاذ آه وانه يضيف قوله لم تصيب وهم
قوله فلديزم تبديل متفرع على كلامه الوعيد **قوله** المتقضي عن لزوم التبديل
والكذب فيه اي الى ان تبديل القول لا يفصل الكذب نفق له به من

الاحرار

الاحرار عن لزومه فتوله ما يبديل القول لذي له مسوغ لان يجوز فيه
الخلف بان يجعل على الدنك او الاستثناء فلهذا في وقوع التبديل
مطلقا او في المستثنى فان يجوز وقوع التبديل في قوله تعالى فلهذا
بل الوجه ان يجعل ذلك على ظاهره من الاخبار لعدم وقوع التبديل مطلقا
ويصرف مآثر آيات الوعيد الى الدنك او الاستثناء وليد يزم من
عدم تحقق الوعيد في المذنب المغفور خلاف منطوق هذه الآية اعني التبديل
بكي فعله فمن الوهم ما قيل ان من جاز الخلف في آيات الوعيد ان له ان
يجوز في قوله تعالى ما يبديل القول لذي له ايضا من جملة آيات الوعيد فلهذا
يكون هذا حجة عليه **قوله** بل ان اثاب آه كما كان في هذا الكلام بعد
ما قال ولا يجب الثواب عليه آه تأكيد بليغ فان كلمة بل لكونها اضرابا عن
الاجاب والبطالة افاضت ايضا نفى الوجوب بل لا وكذا قوله بغيره افاض
ذلك باذ ليس في اداء الواجب فضل وحال على غير ابرزه الشافعي
بقوله من غير وجوب عليه واما قوله ولا استحقاق من العبد فمن ذكر ان
بعد العام لا اهتم به حيث زعم الخصم بخصوصه اذ من كونه غير مستحق هو ان ليس
حقا له ان يعطى تركه على الله **قوله** لانه لا حق آه كما كان كونه بعد له متقضا
لا مريين احد به نفى الوجوب والاستحقاق كما زعم الخصم اذ مصدر الاشياء
بالاجاب والاضطرار لا يسمى عادلا ولذا ذكر المصنف هذا الحكم تحت الاضطرار

الاحرار

له يسمى عادلا ولا ذكر لمصنف هذا الحكم تحت الله ضرب عن وجوب الشئ
والعقاب والثاني نفى النظم والعقدي عنه تعالى بنسبه على الاول بان لا يفتق
له حد عليه تعالى كما مر فلا وجوب ولا استحباب وعلى الثاني بان الكل
ملكه فلا التفريق فيه كيف يشاء فلا توهم لنسبه النظم والعقدي اليه تعالى
ومن توهم الثاني دليله على نفى الوجوب اورد عليه ان يكون الكل
ملكه لا ينفى ان يجب عليه نوع من التفريق لا يخلل تركه بالحكمة **قوله**
لا تكرروا وتقرر من انه المالك على الله مطلق فلا يتوجه اليه الزم المعدل
هو المحمود في كل فاعله هذا امر اجمال بل على نفى النظم عنه مطلقا باي
معنى فسم ثم اخذ في تفصيل معنى النظم واما ذلك سهل الى ثبت ان لا مرتبة
التسليم والادفاعة **قوله** والله تعالى احكم آه يعني ان وضع الشئ غير موضعه
اما لا يحصل بغير ذلك الوضع او بما هو موضع ذلك الشئ او زعم غير الموضع
موصفا له ايضا والكل محال في حقه تعالى لانه العلم واما بجزءه عن الوضع
في موضوع مع العلم بجميع ذلك فلا يجوز اما ان يكون له في نفسه وهو ايضا
باطل في حقه تعالى لانه لا قدر واما بتجزئته غير اياه بان يحكم عليه من لا يتمكن
هو من ترك امتثاله وهذا ايضا محتسب في حقه تعالى لانه الحكم على الكل ولا
حاكم عليه تعالى **قوله** يكون ذلك حسن الموضع لانه في جهة محسنة
في نفسه كما توهم بل لانه وضع في هذا الموضع وهو تعالى حكيم بزاوي الحكم

فيما

فيما خلق وامر ويؤخر فيهما المصالح والمفاسد وان لم يحط بهما علمنا فاذا
اودع البارئ تعالى في هذا الوضع ما عاين ادراكا من الحكم والمصالح
كان هو الحسن اللين بالنسبة اليه تعالى وان خفي علينا وجهه سنا اعني
تملك المصالح المودعة فيه من الله تعالى **قوله** لا غرض لغفلة اذ لم يصح ان
ما المقصود هو السلب الكلي اي لا غرض ولا باعث له تعالى اصلا على شئ من
اتيان امر او تركه قوله او فلا واما ما يوهم من رفع اليجاب الكلي من ادلتهم فاعمل
مقصودهم منه هو البطلان بذهب الخصم اعني وجوب الغرض مطلقا لا انشائي فيهم
وهذا يشوعبارته في المواضع حيث قال واليه فلا يدبر من الانتهاء الى ما هو
الغرض ولا يكون ذلك لغرض آخر واذا بطل وجوب الغرض فانزعج انه قد ضرب
مكلام الصحاب في ذلك حيث يفهم من بعض ادلتهم عموم السلب وزعم الشئ
ومن بعضها سلب العموم ونفى الزوم **قوله** اجل من ان ينفعل عن شئ بان
يقبل في ذاته او في القافيه باحر الاثر عن غيره بان يكون هو علتة فاعلية له
او لما قام به كالفاعلية باعتبار قيامه ووجوده ارا بطي **قوله** او يستكمل شئ يعني
ان فاعلية البارئ تعالى لكونها من اوصافه تعالى كان كمالا نقصا والما كان
الغرض علتة فاعلية لها عليه فزم ان يحصل له كان الفاعلية بسبب غيره ولا يدخل
في هذا الوجه لان الغرض كما لا يدركه كونه اولى بالنسبة اليه تعالى اولى فليدبر
عليه منع وجوب اولوية الغرض بالنسبة اليه تعالى كما اورد على الوجه الثاني

في

لان مداره على ان الفرض كماله فلزم استحکامه بالغير بالنظر الى كمال الفرض
مع قطع النظر عن ان فاعليته كمال اوله على عكس هذا الوجه الاول وليشهد
على ما ذكرنا انه جعل قوته والله اجل آه مقدمة ثمانية لقوله الفرض هو الله
الباعث الذي به يصير الفاعل فاعله وجعل لزوم الله استحکامه فيما سمي
مستقرا على اولوية الفرض بالنسبة اليه تعالى حيث قال خلقوا كان لغرض
لزم آه فانكف وجه ذكر قوله او يستكمل بشئ في هذا الوجه مع مقابلة لقوله
وايضا كل من يفعل آه والله علم **قوله** لزم كونه مستكمل ومستفيدا لآه وعلو
رتبه في بغيره المنفك عنه الغير الدم لذاته وما قصا بدونه وهو ذلك الفرض
وهو حال قفلا بخلاف استحکامه بما هو من لوازم ذاته وفي مرتبه ذاته كصفات
الكنية الزائدة عليه تعالى عند اكثر الاشاعرة اذ لا نقص فيه وقد امرنا ذلك
قوله لا يكون باعثا بديهية في شرح المقاصد ورد بمنع الضرورة بل يكفي
مجرد كونه اصل للغير انتهى يعني ان الواجب انما هو يترجح احد طرفي المعلوم
عند الفاعل ويجوز ان يكون ما يوجب ترجحه عنده هو المنفعة العائدة
الي الغير فقط واما ان ما يرجحه عنده يجب ان يعود اليه في النفع والكمال
فيحتاج الى البيان ودعوى الضرورة لا يسمع فتأمل **قوله** وللايات كقوله
تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدوني ومن اجل ذلك كتبنا على
بنى اسرائيل الذية فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكم الىكم ليكون على

المؤمنين آية ونحوه ما دللته بتلك الحكم بان يكون ما هو من اجل الفوايد
والكم مستقرا عن العلة الغائية التي كمال نفعها وجلال شأنها عندنا على
يكون هي الباعثة المحركة له على الفعل كما في قوله تعالى ليكون لهم عدا وخرنا
حيث جعل العداوة والخرن مستقرا عن العلة الغائية الا لتقاطع ذلك
لما مر من استحالة التعليل في افعاله تعالى كالمستواء على العرش فلا بد من تاديل
ما يؤمم خلفه تقديما للعقل الحاصل على النقل وفيه وقع لا قيل ان النصوص
تشاهد بهذا المذهب الاعتزال **قوله** كلام غير معقول وفي بعض النسخ غير معقول
عليه وفي بعضها غير متحول اي غير مختار وما توهم ان ارادة تعالى مسببة
على علم مخصوص يوجب تفصيل بعض المكنات بالوقوع بوجه خاص ولا معنى
للتعليل بالفرض الا هذا نعم لو ثبت ان له تعالى في كل معلول ارادة مستقلة
ولا دخل للعلم فيها وفي ترجيح وجود الممكن لم يارزح الشك وليس كذلك
لانه عالم بكمال المكنات فيوجد على ذلك الكمال فتقضى الفرض عن فعله
تقضى لارادته نفي لعل ما يترتب على مقوله فاعترافه على شانه مقاصد وغيره
مبنى على عدم فهم مراده وبهم نقاش من سوء الفهم وقلة التدبر لانه تعالى عالم
بجميع المكنات وجميع ما يترتب عليها من الحكم ودجوه الكمال بله رتبة والكلام
في انه هل هو باعث للباري القنى المطلق وموجب لنفع اوله والمذهب
ان الحق القنى المختار مجرد اختياره وارادته بمنح المكنات من غير

سبق مرجح ومفصل آخرو هذا بين دكم من غائب قوله صحيحاً وأفته من الغم
القيم **قوله** فله سمي من افعاله آه الى عرفت من لزوم افعاله تعالى في الكلام
تعالى فان قلت القياس حجة الله عند الله ذمة لا يعتد بهم وهو ما يتم اذا
قيل بالتعليل في بعض افعاله لا شتر اظم علة الاصل بان يكون باعته للشرع
على شرع الحكم مؤثرة فيه قلت في الشرح الوضوحي من شتر وطاعة الاصل
ان يكون بمعنى الباعث لا امارة مجردة ومما ان يكون مستمته على حكمة
مقصودة للشرع من شرع الحكم من تحصيل مصلحة او تكليفها او دفع مضرة او
تفصيلها لا بها لو كانت مجرد امارة لم يكن لها فائدة التوفيق الحكم فيلزم كذا
وليعلم منه ان الواجب هو ان لا يخفى فائدة في تعريف الحكم بل كان هو
باعتبار ترتيب الحكم عليه وايضا به اياه مستمته على حكمة اخرى من تحصيل مصلحة وتكون
كالاسكار فان تحريم الخمر مع الاسكار وترتيب حرمة عليه مصلحة لا يخفى
وهو المعنى بالباعث واما ان مثل الاسكار باعث للفاعل بمعنى انه محرك
على التحريم وبما اراد الفاعل فاعلله فلا يجب ولديله عليه الدليل وبالحكمة
ان الموجب للحكام وان كان هو الله تعالى الله ان الديباب لما كان
غيباً فما شرع الله تعالى العلل موجبات للحكام في حق العمل ونسب
الوجوب اليها فيما بين العباد كالوقت للهوة و ايجابها مشتمل على حكمة
اخرى تحصل من شرع الحكم وبهذه القديس وتحتيته ولما تذك

العلل على فاعلية لفاعلية الباري وشرعه تعالى للحكام كما انها
غلل لنفس الحكم مؤثرة فيها نفسها باعتبار الشرع فلا يظهر توقفه عليه
مما فان قيل يجب ان العلة كالا سكار ليس غرضاً باعثاً بالمعنى المذكور
لكم الحكمة التي هي مشتملة عليها غرض باعث بذلك المعنى كما يدل عليه عبارة
المفسر حيث قال حكمة مقصودة للشرع من شرع الحكم قلت قصد الشيء من
الشيء لا يستدعي ان لا يقصد الشيء الثاني في نفسه بل بحيث لا يكون الفاعل
في علة له لا بسبب الشيء الاول كما هو معنى الغرض كيف لا وليس الدليل الذي
ذكره بقوله لا بها لو كانت آه واراد اعلی هذا المعنى كما لا يخفى **قوله** وان اراد
ترتيبها آه هذا الشق وان كان لا يتجده ظاهر كلام ذلك الشرح ولذا اخره لشرحه
مع ان الحق الموافق للذهب لكنه رد وبينه وبين الدول والزم على
كل منهما ما ان لم يستظهر اذ سده الطريق مصلح ذلك الكلام مطلقاً ولو با بعد
وجه **قوله** هذا ما علم آه اي قدم في الشرح وليده المفيد للعلم والنقل الثابت
به حيث سبق انه الحكم على الله طلاق لقوله تعالى له الحكم فله حجة الى اعادة
وليده وافادة العلم به ثانياً **قوله** الدول صفة الكمال والنقص اي كون الشيء
صفة الكمال والنقص لان الكلام في تعدد معاني الحسن والقيح لا الحسن والقيح
قوله ثانياً في الصفات لا للذوات اما المعنى الدول فكم واما الثاني فذل
الغرض والمقصود انما يكون حصول سمي اما حصول الوجود للذات او حصول

صفة اخرى واما نفس الذات البحت مع قطع النظر عن معنى آخر موكاد
او نحوه فله يتصور تعلق القصد والعوض بها فاما يلزم الوضوح او يافره لا يكون
باعتبار نفس ذاته البحت بل باعتبار معنى آخر موكاد من الوجود او غيره فهذا المعنى
ايضا لما ثبت في الحقيقة للصفات الى المعاني الغير المستقلة بنفسها لا للذات
الجملة من غير تلك الصفة وصفها فاقول **قوله** ويختلف اى كل من هذين المعنيين
بالاختلاف اما الاول فلهذا النطق والتلفظ بالحروف والاصوات مستند
كحال اللسان ونقص للباري تعالى من كل وجه لا مرفى في امتناع قيام الحوادث
بذاته تعالى واما الثاني فلان قتل زيد مصلحة له عداية له وموافق لغرضهم
ومفسده له عداية ومخالفة لغرضهم **قوله** انها في انفسها لا تعقلى اه تسمى
المقاصد كلها يتحقق المخرج او الذم في نظر العقول ومجاري العادات فان
ذلك يدرك بالعقل ورد الشئ ام لا وانما النزاع في الحسن والقيح
عند الله تعالى بمعنى استحقاق فاعله في حكم الله تعالى المخرج او الذم عاجله
والثواب او العقاب آجله فعندنا ذلك بمجرد الشئ بمعنى ان العقل
لا يحكم بان الفعل حسن او قبيح في حكم الله تعالى وعندهم للفعل جهة محسنة او
مقبيحة في حكم الله تعالى انتهى وبهذا النزاع ما توهم ان العقل لما حكم بالحسن والقيح
بالمعنى الاول حيث يحكم بان العلم مثله صفة كمال والجهل صفة نقص فالقول
بان هذا الشخص عالم وذلك جاهل مخرج ذوم في العاجل وذا هو الالاول

ليس

ليس منشاء للثواب آجله بل للعقاب فالعقل حاكم بالحسن والقيح بالمعنى
الثاني ايضا فان ذلك المخرج والذم في نظر العقول ومجاري العادات
ولا كلام فيه بل فيهما في حكم الله تعالى والعقل غير حاكم به ما لم يرد بالشرع
عندنا وكذا الكلام انما هو في استحقاق الثواب او العقاب عند الله
تعالى وفي حكمه وهذا العطف والاستنباط هو الذي ابنى عليه اكثر مشايخ المعتزلة
كما لا يخفى على المتفطن فلا تعقل فحبط **قوله** ربما يزعم في المخلص عن ذلك التوهم
ان مراد الله ساعة رفع الديكباب الكل اى لا يجب في جميعها جهة محسنة
او مقبيحة فذينا في الديكباب الجزئي وقسده ووضح على من تدرب في
مقاتلتهم وتقرير ذلك عليهم وقد يتوهم المراد المخرج والذم مطلقا بل بانه يترتب
عليه الثواب او العقاب وهو مع انصافه التكرار والاستدراك لا ينم
فيما اذا قصد بالحسن والقيح ما يشمل افعال الله فانهم قد صرحوا بان معنى العوض
لثواب والعقاب على ان الكلام في افعال العباد وان اراد به ما يشمل
افعاله اكله يتبع المخرج والذم وترك الثواب والعقاب **قوله** واما
صار كذا ذلك بسبب امر السمع حتى لو عكس اه يعنى ليس معنى المتن
للاشياء في انفسها حسا وقبحا والافعال في انفسها سبب للثواب والعقاب
لكن العقل ليس له حكم بنفسه في ذلك بل هو محتاج في الحكم والادراك الى
ابانة الشئ كالتوهم بانه خلاف المذهب ومبطله ما سبذكر المصنف

يقوله فالحسن باحسانا مع اه بل معناه انه ليس له حكم اذ ليس هناك حسن
مربح في نفسه كما قال عليه ادلة اهل الحق كما فضل في موضوعه **قوله** جهة تحسنة
اما اكتفى به في جزالة استدراك مع ان قوله وقد لا يدركها العقل اه
عطفت على قدرتك بالضرورة والعايد فيه لتلك الجهة المستير الى جهة
حسن اربح لانه اذا دفع بالاستدراك عن احد هما انزع ذلك من الآخر
من غير احتياج الى التصريح به لكونه سجين في ذلك **قوله** كما في حسن صوم
اه معني لا سبق له ان يكون هذا قياس ما في القيسين ان يبين منه قوله
قد لا يدركها العقل اه لا لما ذكر في الاستدراك بقوله لن اذا اورد اه
وبما قرأ لن دفع ما قيل كان الظلم ان يضيف الى قوله جهة محسنة قولنا
او معنيه ليلايم ما ذكر في المثال من قوله مربح اه **قوله** كادر الحسن
والقيح **قوله** لا تعسها موقوف على الامر والهي كما هو عندنا بل هي ايمان
في نفسه عند هم لكن ادراكها موقوف على كلف الشريعة وازالة
الخطا عنها **قوله** الى الصفات اى الصفات اللازمة لذواتها وكذا
في نزع متاخرهم ولذا اوردوا على هذه المذاهب الثلاثة لو
كان الحسن او القبح لازمة او لصفة لازمة لكانت علة واللام
بطل لان الصدق الحسن يقلب قبيحا والكذب القبيح يصير حسنا فيما
اذا كان فيه عظمة وم معصوم وهذا كما يرد عليهم لو قالوا بان نفس الذات

اولا زعمها علة كانية في الحسن او القبح مطلقا اما اذا جوزوا الاستدراك
بشيء في الجملة **قوله** بل بينا اه كما كان قوله ان العبد غير مستقل باليجاد
الفعل موهما لان يكون له دخل في ايجاده وخلق فله يكون هو مخلوق
الله بالاستقلال وهو باطل اقرب عندنا بل بينا ان فعله مخلوق
استدعى من غير دخل لغيره صلا والعبد والوجود قدرة واختيار
على ما حكم به الفردرة العقلية لكن وقوع الفعل ووجوده ليس بقدرته
واختياره فالعبد مجبور في افعاله حبرا متوسطا لا يحجر الحرام والعضو
المركب وليس افعاله صادرة عنه بقدرته واختياره فله يحكم العقل بالاستقلال
اي من غير ورود الشرع على ترتيب الثواب والعقاب على افعاله
وحسنه وقبحه بالاتفاق لانها من صفات الافعال الاختيارية عند
الخصم ايضا هذا ومن لم يفهم زعم ان قوله بل بينا ان فعله اه مستدرك
له حاجة اليه والى تفصيل قوله فله يحكم العقل اه على السابق محل ما مل دانه
اراد بعدم استقلال العبد انه توقف فعله على امر صادر عن غيره كالقدرة
ونحوه فله ينفذ لتحقيق الاستقلال بعد وجود القدرة ومتماتها والى
اراد توقفه على امر اخر سوى متمات القدرة فلا نسلم ذلك **قوله**
وعلى الوجهين لا يحكم اه **قوله** اما على الاول فله امر واما على الثاني فله حصول
الافعال بالانقياد الى امر الله تعالى على منبيل الصفة والاتفاق بان لا يجب الفعل

به بل صرح الصدور بالله صدور مع ذلك صدر عنه اتفاقا كان العقل
اتفاقا واما على الوجوب فالعقل اضاراي والعبد مجبور والله سمي من الاعمال
والله منطرا ري كبحر وله قبيح بالاجماع المركب **قوله** لا يكلم العقل آه فكان
ذلك بالشروع اذ له واسطة محنة او مقبحة بينهما بالاتفاق وبهذا صرح التوفيق
في المتن والافعال للزم مما سبق هو ان لا يكون الحسن ماحضة العقل
لانه ماحضة الشروع **قوله** فتشقى قوله الفاء نصيحة **قوله** انه لم يرد به آه
فصحة بما هو راى اكثر اصحابنا ولم يذكر تفسيره بما ورد به الامر كما هو متعارف
بعضهم القائلين بان المباح ليس بحسن ولا قبيح حملا لكلام المصنف على ما هو
المختار له كما نص عليه في المواضع كقول الله عد فضل الله من الحسن على طبق
شراح المواضع بما على ترك الثواب والعقاب من تعريف المذكور
اذ لا دخل بخصوصه في تصوير النزاع بل انما ذكر ذلك لما كان الكلام
في افعال العباد واما اذا اراد ما يشمل فعل الله اكتفى بخلق الخلق والزم
والنزع النزاع **قوله** يصدق على فعل آه وقد يقال الحسن منقسم الى فعل
المكلف وغيره وما ذكر في التوفيق انما هو تعريف له حد قسمية اعني الحسن
من افعال المكلفين وهو المنفرد عن فعل البهائم وغير المكلف والمقسم يكون
مستورا في حقيقة القسم وان لم يذكر في اللفظ فانما نشأ لفظية ولا يخفى ما فيه
من التقيف **قوله** وقال في قسم آه يعني ان هذا التعريف للحسن وكذا
ما في

ما في المواضع يصدق على فعل البهائم وغير المكلف ونقل السيد في شرحه
عن التبعين للاتفاق على ان فعل البهائم لا يوصف بالحسن وقال ان
فعل الصبي مختلف فيه فان صرح ذلك العقل وكان المختار مذهب عدم
حسن فعل الصبي كان هذا التوفيق وكذا ما في المواضع غير ملغ فيفسد واه
لم يصح ذلك وكذا كان المختار حسن فعلة كان تاما واما قرنا هو الحق الملائم
بقياره وقد يقال المراد ان هذا التعريف يصدق على ما ذكر من انه خارج
عن الموت فلا يكون ما فاعلم نقل كلام السيد قدس سره ما يبعد ذلك
اذ في قوله واما فعل البهائم اه تايد لا ذكر وكذا في قوله وفعل الصبي آه
ان كان مختارا المصنف مذهب عدم حسنه او جوا بالبعين ذلك فانه
اذا كان فعل الصبي مختلفا فيه كان من اجابته ان يكون مختارا المصنف
انه حسن فلا يكون في دخوله في التوفيق فساد والاحتمال يكفى في دفع
النقض **قوله** كما قال بعض آه فيه توفيق للمصنف بانه خص مذهب
البعض بالنفي بل كان المناسب ان يعنى النفي لمذهب من قال منهم
ان الحسن او القبح لذات الفعل لا لصفة فيه وتخصيص قوله كما قال آه
بقوله او اعتبارية كما قيل محالة وجه ايضا **قوله** وهو غير متبعين آه معطوف
على قوله ولا يجب عليه سئى انما مائدة الى ما كان من ذنبه فلما فرغ عن
عن تنزيه اخذ في تنزيه آخر ومنهم من عطفا على مسلة الافعال على خلاف

الشرح فاعتبر البعض والتجزى والمحد والنهاية بالنظر الى افعالها
ووقع لتفصيله في غاية التحمل والتقص **قوله** وبالآخر الانقسام آه
ليس المراد الانقسام المذكور بالفعل اذ ربما لا يفرض ولا يتوهم الانقسام
المذكور بالفعل اذ ربما لا يفرض ولا يتوهم الانقسام المذكور بالفعل اذ
ربما لا يفرض ولا يتوهم الانقسام مع كونه قابلا له في نفسه بل قبول ذلك
الانقسام كالجسم البسيط عند الحكم معنى قوله ولا تجزؤ ولا قابل للتجزى اي
لذلك الانقسام وانما لم يتوهم للانقسام الفعلي اذ عدم قبول الانقسام
الفرضي والوهمي يستلزم عدم قبول الفعلي بطريق الاولى من غير عكس ولو
عمم لكان **اظهر قوله** فان كثيرا ما آه كما ذكر الضد بعد التمسك وقال
الكفر والمعاصي كلفه بعد ما قال لا عائق سواه وقال غنى لا يحتاج الى شئ
بعدها ذكر انه واجب منزله عن سمات النقض وذكر التجزؤ بعد البعض والنهاية
بعد المحد على وجه **قوله** اما الى القادر آه الاختيار يطلق على ما يرادف
الارادة على ما قالوا ان الفرق بينهما مجرد الاعتبار كما مر على ما يرادف
القدرة كما في شرح المواقف في بحث القدرة من الموقف الثالث
ولا كان ما ياتي في الايجاب بالذات بمعنى القدرة التي هي عبارة
عن صحة الفعل والترك وضع الشئ التهدي في مقابلة الموجب **قوله**
لا يستلزم التسلسل ان كان كل واحد من القدر الكثير او واحدة منها

مستندة

مستندة الى قدرة غيرهم وتقدم الشئ على نفسه بواسطة ان استندت
كل واحدة منها الى الاخرى وبه واسطة ان استندت كل منها او واحدة
منها الى نفسها والاشياء اقترعت على ذكر التسلسل وذكرها معاني سابق
في بحث العلم حيث قال ولا يلزم الدور والتسلسل فان قيل يجوز ان يستند
واحدة من القدر الكثير الى الاخرى والاخرى الى نفس ذات الواجب
بطريق اليجاب من غير لزوم التسلسل ولا يجب انما حكمها لا نها ليستا بمتماثلين
بل متماثلتان بالسنوع والله لا يمتنع المثلان في محل واحد وايضا يجوز ان يستند
كل واحدة او واحدة منها باعتبار وجودها المحولي الى نفسها باعتبار وجودها
الرابط من غير لزوم الدور وتقدم الشئ على نفسه فقلت لما كان الواجب
في اعلى مراتب الكمال لم يكن شئ مما ثبت له تعالى من الصفات الكلية
القديمة دون الاخر في كونها غاية الكمال فالتقول بان بعضها ما يجب بالنظر
الى ذاته تعالى وبعضها مما يستوي وجوده وعدمها بالنظر الى ذاته كما هو
مساكن المقدورات حملا وجه له لولا لم يقولوا بعدد بعض الصفات
الثنائية بالاجاب وبعضها بالقدرة مع تماثلها في النوع والحقيقة فلذا
لم يفتقد اليه التسلسل وقال آخر لا مخلص عن التسلسل على هذا التقدير وانما
يتكلم في الوجودات الاربعة لتلك القدر الكثير بانها اما ان تستند
الى نفسها او الى الوجودات الكلية التي فرضت مستندة اليها فيلزم تقدم

الشي على نفسه اوال وجود قدرة اخرى وبهذا فيلزم التسلسل
اوال موجب فيلزم ما ذكر من لزوم استناد عدد دون آخر الى موجب
والقول بان بعضها باعتبار وجوده الابطى مستندة الى قدرة اخرى فتلك
القدرة غير مستندة الى قدرة بل الى موجب لو تم من غير احتياج الى استنادها
الى نفسها باعتبار الوجودين كي عرفت مع ما عليه **قوله** قد عرفت آه لم أجده
فيما سبق من كتابه ما يدل على جواز استناد القديم الى الله في الاختصاص
الذي على خلاف الجمهور قال بان تقدم تعلق القدرة والارادة بالزمان
غير لازم وبان لا ينافي ما ذكره في صدر الكتاب ان المعلول انما
يوجد بارادة الفاعل المختار على النحو الذي تعلق به ارادته سواء كان
مختاراً بوجوده او متأخراً عنه بل **قوله** سواء كان مختاراً بوجوده مشروطاً
ذلك على ما مر **قوله** لان معلوماته ومقدوراته ومراداته اى من حيث
انها كذلك غير متناهية بعضها بالفعل والله خالق القوة كي فصل فيها بعده
او محصل عدم التناهي بمعنى لا يقف كي في المقدورات والمرادات
على قيل انها لو وجدت باسمها كانت غير متناهية في غير متناهية بالقوة
لانها محل على الكل غير المتناهية تعلقاً ومنزلة الى بالقوة منها منزلة ما بالفعل
قوله واما المقدورات فلان آه لا يخفى ان المدعى ان صفاته غير متناهية
بحسب التعلق بالمعنى الاعلى بل لا هو لاسيما درمى عدم التناهي وعدم

للقوت

الوقوف بما ذكرنا من العناية فايرادها من اعنى عدم وقوت
القدرة والارادة في ليل ليس بمصادرة كي توهم بل هو بمنزلة ان
تقول ان هذا حيوان لانه ان ذلك ان حيوان نعم برادته لا فائدة
في توسيط عدم تناهي المقدورات من حيث هي مقدورات في البين
لكن ذكره ليستظم ذلك مع المعلومات في سلك واحد الامر سهل
وقد يتوهم ان المدعى هو عدم التناهي بالفعل والماخوذ في دليله عدم
التناهي بمعنى لا يقف فلهذا ورد **قوله** ومن البين ان عدم تناهي التعلقات
بمعنى لا يقف انما يفيد عدم تناهي المقدورات من حيث هي بمعنى لا يقف
بتكليف يلزم منه عدم تناهي التعلقات بالفعل **قوله** قد عرفت آه
لا تقف آه وقيل بل هي غير متناهية بالفعل اذ كي ان وجود الممكن
بارادته وقدرته تعالى كذلك عدمه بارادته وقدرته لانه ان شاء ترك
فيكون تعلقها غير متناهية بعد المقدورات المتحققة وجوداً وعدماً
وهم قال عدم بعدم تعلق القدرة والارادة بالوجود لا يتعلق آخر
ولذا اشرع عن النبي صلى الله عليه وآله واصحابه سلم ما شاء الله كان وما لم يشأ
لم يكن ومن ما شاء ترك **قوله** بمعنى انه لا تنتهي آه الدوالي انها وان كان
انتهى لكونه لان العايد في لا تنتهي لا يعود عليه ما في قوله في غير متناهية اعني
المقدورات واذا كان في الكلام بمؤمن غير فائدة يختار انما يتوقف غير

الناس نحو هي عند مليحة و فانه لا تقى البصار وان لم يرجع الى ذلك
المؤثر قصد الى المطابقة وتاويل المقدور بالجميع **بعد قوله**
ولاحاجة في تعلق القدرة **آه** يعني ان القول بعدم تماهي تعلقات
القدرة بمعنى لا يفت وان كان صحيحا بناء على ان للقدرة تعلقا يقع
بالشيء على وفق الإرادة كما صرح به السارح في بحث حدوث العالم بقوله
ان القدرة تؤثر على وفق الإرادة وفي بحث الإرادة بقوله كما لا
يمكن ان يقع بقدرة احد الصنفين يمكن ان يقع به الصنف الآخر من
حيث هذا التعلق يكون مع الفعل الموجود والى كانت الموجودات الممكنة
غير متماهية بمعنى لا يفت كان تعلقات القدرة التي وجدت هي بها غير متماهية
بمعنى لا يفت جزا بالكلية لاحاجة الى ذلك اذ للقدرة بتعلقات آخرها يصح
فعل كل من الممكنات وتركه تعالى فجميع الممكنات الموجودة والمعدومة
التي هي غير متماهية بالفعل متعلق القدرة بهذا المعنى وان لم يكن جميعها ^{متعلق}
القدرة بمعنى انها يقع بها بالفعل على وفق الإرادة فهذه التعلقات للقدرة
غير متماهية بالفعل مثل جميع الممكنات التي وجدت وسيوجد وان
لم يكن تعلقها بها المؤثرة على وفق الإرادة كذلك فيمكن حمل قوله صفاته
غير متماهية بحسب التعلق على هو المتبادر من غير احتياج الى صرفه عن الظاهر
في حق القدرة هذا وقد وقع في بعض النسخ الإرادة بدل القدرة وهو

من سبق قلم النسخة ومن تعصب في تصحيحه من ذلك خبرنا سارة الى
نا في المتن ومخططة الفريدة قوله واما تعلق الإرادة **آه** واما قوله فان جميع
الممكنات مقدورة **آه** فيبقى للفرق بين القدرة والإرادة والحاصل
انه لا حاجة في الإرادة الى القول بعدم تماهي تعلقها كما افيد من المتن
له كان ان يقال انها تعلق في الدزل تعلقا واحدا بجميع الموجودات
دفعة واحدة من غير تقود في التعلق فضلا عن عدم تماهي بخلاف القدرة
فان تأثيرها في الفعل متاثر بوجوده فتعلقها به ايضا عند وجوده فيكون
التعلقات بحسب الموجودات المتماهية فقد ينتهي فانه اذا ترجع كل واحد
من الموجودات بالإرادة كان بكل واحد تعلقها له بالجميع فقط ادلة
منعنى للتعلق بالادلة الصافية والنسبة التي اخذت من ترتيب الله تعالى على
الصفات ولو سلم فله وجه لتخصيص الإرادة لجواز مثل ذلك في العلم
بل في القدرة ايضا باعتبار تعلقها التي بها يصح الفعل والترك هو
الذي توهمه السارح واما تعلقها التي بها تؤثر في الفعل فما لم يذكر له
في الشرح فحمل كلامه على الفرق المذكور وهو حاصل **قوله** فلا حاجة فيه الى
في تعلق الإرادة ايضا الى ذلك القول بعد تماهي بمعنى لا يفت كما هنا
اذا تعلق في الدزل دفعة واحدة بجميع الممكنات التي سيوجد الى الابد
كان تعلقها التي هي بعد ذلك الممكنات الغير المتماهية غير متماهية

بالفعل في الازل هذا وقد توهم في تقرير كلام الشيخ ان المعنى انه
 لا حاجة في تعلق القدرة الى ذلك الى الاستدلال على تناهي
 المقدورات بلاتناهي القدرة فان جميع الممكنات المقدورة له تعالى
 غير متناهية الوجود بمعنى لا يقف ظاهر او بهذا ثبت لاتناهي تعلق
 القدرة من غير قومن لذلك الاستدلال هذا في تعلق القدرة ولا تعلق الارادة
 فليس بغير متناه اصل بل هو واحد اذ لا في فلا حاجة فيه الى ما ذكره المصنف
 من اللاتناهي بحسب التعلق وتعل من نظر في كلام الشيخ شهد من نفسه
 بهذا وهذا التوهم **قوله** ثم من البين آه فلا يثبت الامر على السمع من المتن
 بل هو تخصيص تلك الصفات الغير المتعلقة من الحكم المذكور فيه بناء على كونه
 ذلك ببناء لا يشبه على ذي مسكة ولذا لم يصرح بالمصنف بل قومن الى فهم
 السمع فاقيل ان ما في المتن من الحكم المذكور من غير اخراج تلك الصفات
 ليس بشئ ليس بشئ **قوله** بل لا شبهة بينهما وجدت في بعض النسخ علامة
 المتن على هذا القول فهو ترقى بالنظر الى قوله قليل من كثير وهو ظاهر لكن
 اللاب حيث ان يوضح الهم قوله لان ما وجد آه الى هذا المتن واما اذا
 كان من الشرح في ظاهر انه مرتبط الى ما فيه من التعليل وهو كما لا يظهر له
وجه قوله انما اسد كان آه فلا ان يث ما لم يوجد في غير مخلوقات
 و ان لا يث ما يوجد فلم يكن في زمان لم يث فينقص مخلوقات

فلم يكن في زمان لم يث فينقص مخلوقات فلهذا في الزيادة والنقصان
 من غير امتناع ما لم يوجد وجوب ما وجد **قوله** اجسام لطيفة أي شفاقة
 رقيقة القوام لان اجسام هوائية على في التفسير الكبير او نورانية كما
 في شرح المقاصد على اخرج مسلم عن عائشة رضي الله عنها انه صلى الله
 عليه وآله دام له السلام قال خلقت الملائكة من نور وخلق الجن من طين من
 نار والنور هي النار المصفاة غاية التصفية قال القاضي في تفسير قوله
 تعالى و اجنان خلقناه من طين من صافات لا دخان فيه من نار بيان
 كما روي فانه في الاصل للمضطرب من طين اذا اضطرب وهو يدل
 على ان الدارية باقية بعد التصفية من الدخان وما ذلك الا لبقية
 شئ من الدخان ولو كانت مصفاة غاية التصفية صارت محض نور
 انتهى واهواء الدارية في غاية رقة القوام والشفاقة **قوله** للذكر
 ولد مؤنث أي لا يقطع بذكورهما ولا بانوئتهما وفيه اجترار عن الجن
 والشياطين **قوله** كما ورد آه بعد ما صور حقيقة آه اورد على الحكم بان
 الله تعالى قد يكتبه وليد من الشئ في شرح المقاصد القول بوجود الملائكة
 والجن والشياطين مما انفق عليه اجماع الراء وتطويع بكلام الله تعالى
 وكلام الانبياء فلا وجه لتفريقها كما لا سبيل الى اثباتها بالدولة العقلية
 انتهى ومن زعم تعلقه بقوله لا يدرك ولد مؤنث اورد عليه انه ما ورد

في السج نفي ذكورتهم وانوثتهم بل هو ساكت نفيًا وأثباتًا **قوله** كانت
مرتدة زاد كانت لفادة الاستمرار وانه لا يظهر فيها الهمة في وقت
ما وقيل انه بمعنى صارت **قوله** على الملل لان الهمة آه فيه رد على ما قاله
ابن كيسان انه فعال من الملك بزيادة الهمة لقوته اولدنه ملك للمور
التي وكل الله عليها فان فائدة قليل وما ذكره الله هو الذي قاله الكاشي
وهو المختار عند الجمهور **قوله** والتاء لتأنيث الجمع وفائدة تقرير الجمعية
وتأكيد ما حتى لا يجوز حمله على الجنس مجازا كالجمع بدون التاء فانه يتعين تأويله
بالجماعة حيث فيصير لفظا في معنى الجمع ولذا وقع في الرضي شرح الشافية ان
التاء لتأكيد الجمعية **قوله** وهذا قول الحكماء فانهم قالوا ان المجرورات لا تصير
لهم كل مرجول كل اكن لهم وجب ان يكون بالفعل وهم الملائكة عندهم
قوله بها في ظاهر آه وان يوافق بالمرتب عن الظاهر بان يقال يجوز
ان لا يرخص له الترقى الى ذلك الموضع مع خاتم النبیین وان جاز له
ذلك منفردا اذ ربما لا يجاز الدخول في دار ونحوها اذا دخلها السلطان
وان اخبر برونه فالمراد لو دونت معك يا رسول الله لا حترقت **قوله**
وما صدر عنهم آه لي كان الاعتراض على الله تعالى والطعن في الغيرة
النسبة والتكبر والعجب معصية جزاء ولذا قال المفسرون انهم اعلى من
ان يظن بهم ذلك ولم يحمل تلك الآية على قصد ما ذكر من الاعتراض وغيره

اصلا لا المجنونة اراعي عدم عصمة الملائكة ولا شك ان المعصية
لا يكون الا بهي السج عنها والمهي بالشئ يستلزم الامر بعنده فلي
كان في هذه القصة ما يؤهم انهم عصوا الله ما امرهم من ترك الاعتراض
والعجب والغيبة فيكون داردا على ما في المتن اجاب عنه الله بما تزي
ما نرفع ما قيل لا مخالفة في امر في سوال الملائكة لانهم لم يكونوا مأموريا
لعدم السؤال وكذا ظهر من ادواتهم ان في قوله لا يعصون الله وكذا امرهم
اخبار بانهم لا يعصونه في المستقبل بما امره في الماضي والعصيان في الماضي
بلد امره في الماضي بلد امره في الماضي لا يقع فيه اذ لا يقبل العصيان
الا بفعل ما نهى عنه او ترك ما امر به وعلى اي تقدير يلزم سبق الامر على
العصيان فالامر فيما مضى والعصيان مستقبل بالنسبة اليه مطلقا عن
الشبهة التي نسخ من استخلاف من يفسد في الارض لغايتها او استخلاف
اهل المعصية مكان اهل الطاعة فهو استخلاف واستخبار عما يرشدكم ويرجع
سببهم كسوال المتعلم معلما عما يختلج في ياله وحصل الجواب بقوله اني اعلم
ما لا تعلمون آه ان في ذلك اسارا عجيبة وحكي كثيرة يقصر عنها اجابة علمكم
وبعض تلك العلم وباسماء التسميات الذي ظهر في آذم عليه السلام **قوله**
بل مثل ذلك من عرض الشبهة والاستفهام لكونه ادخل في غرض الشبهة
واحتجاج الحكماء ومنهم من صحف المثل بالتمثيل وجعل الخبر مقيدا وقال

المراد انه استغارة عنيلية فقال ان في تشبيه عالم من يفسد ويفك
ايضا طعنا وغيبة **قوله** بل لتقيم آه فكانه قيل لتخلف عصاة ونحن
مصوصون اخفاريك كما تقول الحسن الى عدايك واما صديقتك
المحتاج والمعقود هو الاستكشاف عن حكمة رجعتهم مع ذلك على الله كما يعقود
قوله كما هو ظاهر قوله تعالى آه فان الجين في المشهور المتعارف يطلق
على ما يقابل الملك وقد يعرف عنه بان المراد كان من الجين فلهذا وان
كان معنى صار على روي انه مسخ بسبب هذا العريان فصار جنيا كما مسخت
اليهود فصاروا قرودة وخازيرا وان المراد من الجين نوع من الملك على
ماروي ابن عباس رضي الله عنهما من الملكة فربما يتولدون يقال لهم الجين
ومنهم الجين **قوله** ليس مقبولا فلهذا احيانا في التقاضي عنه الى القول بان المراد
ان الملكة لا يعصون الله ما داموا على الملكية العرفية لا مطلقا وبما وان
عصاة تعالى لكن بعد ما ركب فيها الشهوة التي هي من خواص السم ودور
الملك فلهذا وان لم يمسح بل بقيا على حقيقة الملكية لكن لما خرجا عن تقوى
الملك الى تدنس لبيسهم انخرطوا في ملك البهائم فكانها لم يبقيا من الملكة
قوله لان العاجرة كيف آه يعني انها على فجور بعد ولذا عوقبت اليهود
فكيف قدرت مع فجورهم على الصعود فلهذا مسخها طراى كيف قدرت
على ذلك واحال انه مستخها الله واستخرج عقوبة يعقبنى تباها على العجور

فانهم

كما نرفع ما يقال انها ثابت فقبل توبتها والنايب من الذنب لم يذنب
وجعلها آه عطف على قدرت الى العاجرة كيف جعلها الله تعالى
كوكبا مضيئا فان الامناءة رحمة وعناية **قوله** الذي صعدت به العاجرة
فلم منه ان العجور لا يمان في الصعود به بان يوجب لسانه اوارتقاع تأثيره
والا لما صعدت به العاجرة مع بقائه فجور كما مر وقد يقال ان النفي على
الملكين اتم منه عليها وان كانت مدة عمره على العجور لان جهنم الدبرار
سيئات المقربين فكيف بالبيئة فيجوز ان يوجب عصيانها النسيان او انما
التأثير دون عصيانها فلهذا **قوله** وليس في كتاب آه حتى يحزم بعدتها على
خلف المعقول وكذا سائر الكتب الالهية لما كان مراد المصنف من قوله القرآن
كلام الله هو اللفظ القرآني بدون الترتب الزماني والمكاني كما سيحكي من
مخارسة زاد السالك الكتب الالهية يعني الى اللفظ القرآني كما هي كلام
الله القائم بذاته كذلك حروف سائر الكتب الالهية المصنف اكتفى بالقول
لانه العدة والحق فظة على لفظ الحديث والله غير ملتبس بظهورا طرا والله الحكيم
والجواب في الكل من غير فرق ولو كان المراد به لصفة النفيسة كما ان تلك
الزيادة سمحة اذ يقول المعنى الى الصفة النفيسة المدلول عليها باللفظ القرآني
وكذا الصفة المدلول عليها بالكتب كلام الله آه مع ان تلك الصفة واحدة
قوله والانبيا واجموا آه لما كان الله سبحانه بماروي من النبي عليه السلام على ذكر

موقوف على ثبوت أصل كونه متكاملا أصلا لم يكن قوله كلاما المدحجولا على ظاهره
من إضافة الى متكاملا ردفه بنقل اجماع الانبياء على ذلك ولما كان هذا
موقوف على ان لا يثبت النبوة بالقدم فيلزم من اثباته باجماعهم
دور عقبه بقوله ولا يتوقف ثبوت آه **قوله** بان يخلق المعجزة آه وان كان
كلام المدعي كافي في نبينا صلى الله عليه وآله واصحابه وسلم لان التصديق
من حيث كونه معجزا كى هو بغيره من المعجزات لا من حيث انه كلامه تعالى
فلذا توقف فيه ايضا على ثبوت الكلام وان كان في نفسه كذلك **قوله**
حال تحديهم وان كان غير صريح فان التصريح بالتحدي ليس بشبه بل
يكفى قراين الاحوال في شرح المواقف العلم بالغيب لو كان مخلوقا قيل
التحدي لم يكن اخباره به منزلة التصديق له فيكون هو كاذبا في دعواه
انه آية صدقه وانما اذا كان بعده زمان يسير فثبته في الوقت مقارنا
وان كان زمان متطاوول كى اذا قال آية صدقي ما يظهر من بعد سنة
كذا فظرت فالمعجزة هو هذا القول المقارن بالتحدي عند من شرط
المقارنة كالامام الرازي وغيره فانه اخبار بالغيب لكن العلم بالعجائز
يترأخى الى ظهور ذلك الامر ومن اجل المعجزة ذلك الامر فهو لا يشترط
المقارنة كذا في شرح المقاصد **قوله** الى ان كلامه تعالى حروف
وصوات الناس ترتيبها وتوافقها في الوجود وكان للدولى ان يفهم

البدون نقوش وارقوم فيلزم قوله بل قال بعضهم بقدم الجملد آه فانهم
قد اراوا المسجوع من اصوات القراء وكذا المرعى من اسطر الكتاب
نفس كلام الله القديم **قوله** رغلته للذهب واحترار آه كى لا تغيب
عما ذكر من انه افع القياس حتى يرد ان من اطلق اللفظ مع ثبوت
المعنى لا يجدي في دفع البهتة المذكورة بل التقضى لهم انما هو بالقول
بالكلام المنفى اندي بخر زول عن ذهاب الوجود الى حدوده كما لا يخفى
قوله كاللوح المحفوظ المختار عند الجمهور وهو ذهب الى انهم من
تبعوا ان ما خلق برقومه في اللوح المحفوظ او كتب في المصحف لا يكون
قرآنا وانما القرآن ما قرأه القاري وخلق القاري من الاصوات
والحروف فذكر اللوح من جملة محال لا يتم على المختار بل انما يصح على
ذهب الجبائي القائل بانه يقوم باللوح المحفوظ قايمة بذاته تعالى
وبكل مصحف وكل لسان بان يراى بقوله انه موجود لتلك الحروف
اعلم من ايجادها بالوجود الكسبي والحقيقي فلا يرد ما قيل ان المخلوق في
اللوح المحفوظ هو النقوش لانه اصوات لانه عند جمهور اهل الشريعة
جسم فوق اسماء السابقة كتب فيه ما كان وما سيكون الى يوم القيمة
فان حمل على حذف المضاف الى موجود نقوشها لم يتم التقريب ولها

يُزَمُّ التَّكَلُّفُ فِي قَوْلِهِ وَجَبْرِيْلُ آهَ إِذَا الْمَخْلُوقُ فِيهَا نَفْسُ الْأَصْوَاتِ لَا يَنْقُوشُ
قوله وَإِنْ مَعْنَى كَوْنِهِ مُكَلِّمًا كَوْنَهُ خَالِفًا لِلْكَلَامِ فِي الْغَيْرِ أَيْ غَيْرَ كَانٍ مَخَالِفًا
لِلدُّعَا لَا يَسْمَى بِخَلْقِ الْأَصْوَاتِ فِي مَحَلِّهَا مَعْنًى وَدَّ يَخْلُقُ الْكَلِمَاتِ فِي
مَحَلِّ رَجَائِهَا إِذَا تَكَلَّمَ أَحَدُنَا مِنْ غَيْرِ قَصْدٍ مُكَلِّمًا وَمَا يَقْتَضِيهِ الْوُفُوفُ وَاللُّغَةُ هُوَ
أَنْ يَكْمُلَ مِنَ الْمُتَكَلِّمِ وَالْمَصَوْتِ كَسْبًا وَخَلْقًا كَلَامًا وَصَوْتًا مُتَقَلِّبًا بِالْقَوْلِ لَا
يُسَبِّحُ الْقِيَامُ بِهِ سِوَاهُ كَانٍ قَائِمًا بِهِ حَقِيقَةً كَمَا إِذَا قِيلَ بَقِيَّتُهَا بِالْهَوَاءِ الْمَعْتَدِ
عَلَى الْمَخْرَجِ امْتَكَنَ فِيهَا فَقَوْلُ الْمُعْتَزِلَةِ أَنَّ الْبَارِي تَعَالَى خَلَقَ الْحُرُوفَ
فِي الْجِسْمِ الَّذِي هُوَ غَيْرُ مُتَقَلِّبٍ بِهِ مَعْلُومًا كَاللُّوْحِ الْمَحْفُوظِ أَوْ جَبْرِيْلُ عَلَيْهِ السَّلَامُ
وَنَحْوُهُ مُتَكَلِّمٌ مَخْلُوقٌ مُتَقَرِّفٌ وَاللُّغَةُ قَطْعٌ فَلْيَبْرُدِ الْأَصْفَ قَدْ صَرَّحَ
فِي الْمَوَاقِفِ بِأَنَّ الصَّوْتَ كَيْفِيَّةٌ قَائِمَةٌ بِالْهَوَاءِ وَقَدْ وَفَّقَ ابْنُ سَبِيحٍ
الْحُرُوفَ بِأَنَّ كَيْفِيَّةٌ تَقْرَأُ لِلصَّوْتِ بِهَا يَتَّزَعُ عَنْ آخِرِ فِي الْمَسْمُوعِ وَصَرَّحَ
السَّيِّدُ قَدْ سَمِعَ فِي شَرْحِهِ أَنَّ الْحُرُوفَ قَدْ يُطْلَقُ عَلَى الْهَيْئَةِ الْمَذْكُورَةِ
الْعَارِضَةِ لِلصَّوْتِ وَعَلَى مَجْمُوعِ الْمَبْرُوضِ وَالْعَارِضِ وَهَذَا النَّبِيَّاتُ
الْعَرَبِيَّةُ فَيُتَضَعُ مِنْهُ أَنَّ التَّكَلَّمَ عِبَارَةٌ عَنْ تَحْقِيلِ الْكَلَامِ وَالْحُرُوفِ
فِي مَحَلِّ الَّذِي هُوَ الصَّوْتُ أَوْ الْهَوَاءُ لِذَاتِ الْمُتَكَلِّمِ كَلَامًا وَبَعْضًا حَتَّى
يُزَمُّ مِنَ الْأَطْلَاقِ الْمُتَكَلَّمَ قِيَامُ الْكَلَامِ بِهِ وَلَا يَكْفِيهِ خُلُوقُ الْكَلَامِ فِي الْغَيْرِ

وَقَوْلُهُ

وَلِتُزَيِّنَ الْحُرُوفَ بِأَنَّ صَوْتَهُ يَتَعَدَّى عَلَى الْمَخْرَجِ أَيْ لَا يَفِيدُ اعْتِمَادَهُ
وَيُمْكِنُ فِيهَا وَهُوَ يَصْدُقُ بِمُتَكَلِّمٍ حَالَهُ الْهَوَاءُ فِيهَا أَوْ حَيْثُ الْوُجُوهُ
هُوَ حَيْثُ مَحَلُّهُ وَبِالْجَمْعِ احْتِمَالُ الْقِيَامِ بِالْهَوَاءِ قَائِمٌ بِسَبْحٍ مَا نَعْتَدُ وَهُوَ
كَأَنَّ الْمُعْتَزِلَةَ فِي التَّقْضِي عَنْ الشَّبَهَةِ الْمَذْكُورَةِ وَمِنْ أَدْعَى أَنَّهُ مَخْلُوقٌ
لِلْحُرُوفِ وَاللُّغَةُ فَتَلِيهِ بِمَا أَنَّ قَائِمٌ بِنَفْسِ الْمَخْرَجِ لَهَا الْهَوَاءُ الْمَعْتَدِ
عَلَيْهَا وَهُوَ فِي عَائِدَةِ الصَّعُوبَةِ وَمَا حَرَّرَ ظَهْرَانَهُ يَتَجَبَّرُ أَنْ يَقَالَ أَنَّهُ إِذَا
لَمْ يَجِبْ قِيَامُ الْكَلَامِ بِالْمُتَكَلِّمِ حَقِيقَةً بَلْ يَكُونُ فِي ذَلِكَ الْقَوْلِ مَحْضُوصٌ
يَقَالَ لَهُ جَلْدًا لَمْ يَكْمُلْ فَلَمْ يَكْزُزْ أَنْ يَكُونَ كَلَامُهُ تَعَالَى هُوَ الْحُرُوفُ
وَالْأَصْوَاتُ الْمُرْتَبَةِ وَلَمْ يَكُنْ قَائِمَةً بِذَاتِهِ تَعَالَى حَقِيقَةً بَلْ يَكُونُ لَهَا بَدَلًا
تَعَالَى الْقَوْلُ مَحْضُوصٌ خَارِجٌ عَنْ ادْرَاكِ عَقْلِنَا يَصِحُّ أَنْ يَقَالَ لِسَبِّحِ
أَنَّهُ تَعَالَى مُتَكَلِّمٌ بِهَا وَاللَّهُ عَالِمٌ بِسَبِّحِ أَيْ صِفَاتِهِ **قوله** إِلَى أَنَّ كَلَامَهُ صِفَةٌ لَهُ
مَوْلَاهُ آهَ نَدَّ بِهِمْ أَنَّ الْمَوْلَاهُ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى لِكَلَامِهِ دَائِمًا كَلَامُهُ
قُدْرَتُهُ عَلَى التَّكَلُّمِ وَعَلَامَتُهُ تَعَالَى قَدِيمٌ وَقَوْلُهُ تَعَالَى حَادِثٌ لَكِنْ لَمَّا كَانَ
ذَلِكَ مَجْرَدًا مَرْفُوعًا أَقَامَ السَّارِعُ لَفْظَ الْكَلَامِ مُعَامَ الْقَوْلِ عَلَى نَسْقِ إِبْرَاهِيمَ
قوله مَعْنَى لَا لَفْظًا وَاحِدًا بِالذَّاتِ لَا مُتَعَدٍّ عَلَى مَرَاتِنِ صِفَاتِهِ تَعَالَى وَحَدَّةٌ
بِالذَّاتِ لِبَيْطَلِهِ مُرَكَّبٌ كَالْكَلَامِ الْمَرْفُوعِ **قوله** فَمِنْ مَعْنَى أَنَّ كَلَامَهُ تَعَالَى

مؤلف آه هذا على ما هو الظاهر من ان اللفظة اضافية للكلام الي
مشكله وحصل القياسين ان الكلام الذي تكلم الياري تعالى به صفة
له وكذا الكلام الذي تكلم هو تعالى به مؤلف آه فانهم يجزموا اجموعا
منه تعالى مستكملا انما اختلفوا في كميته كلامه الذي هو تعالى به مستكملا
لأن ذلك الكلام عندهم هو الكلام لنفسه لم يأت لهم الا منع صغري
القياس الثاني ولا يمكن ذلك عند غيرهم ولا الكلام اللفظي المؤلف من
الحروف لم يكن هم الا منع ما عدا ما من احدي مقدمي القياس الاول
او كبرى الثاني على ما من التفصيل ومن لم يفهم قويم ان ما اختاره
الاشعري لا يوجب زيادة مؤنة لان ما ذكر من تدلخ القياسين
باق بالنسبة الى الكلام اللفظي فكان الواجب عليه ان يمنع صغري القياس
الاول والثاني **قوله** تدلخ اللفظ لا دلت على بل عقلا فانه عندهم صفة واحدة
حقيقية يكون بحسب تلفظها مبداء لتأليف المعاني التركيبية وذكر اللفظ
دالة عليها فهي من دلالة الدلالة على ما هو مبدية فلا يرد ما توهم انه يستدعي
ان يكون له قول نحو لفظ فرعون وما ان اعني ذاتها قد يما قايما بذاته
تعالى وكفى بهذا اقلعة نعم يتجه ان كل شئ يحتاج الى المبداء يصدر عنه
تعالى بقدرته او بتكوينه على اختلاف بينهم في نوع صفة التكوين والياتها

فكون

فكون مبداء هذين اللفظين غيرهما المسمى بالكلام لنفسه مضموع
ويشير اليه الشارح في تحقيقه الكلام بشاره خفية **قوله** حتى صرحوا
بان اللفظ حادثه على مذهبه ولكنها ليست آه فيه رد على من قال انهم
لا مشترك اللفظي لا الحقيقة والحجاز حتى يرد ان يصح نوع الكلام خية
حقيقة عن احدهما فانه خلف ما صرحوا به ولا كلام الادعي ذلك واما
لا مشترك فخلف الادل يحتاج الى قاطع يدل عليه لئلا يؤول الى اللفظ
اذا احتمل الاشتراك والحقيقة والحجاز يحل على الثاني ما بين يدي
المصنف اي ما هو مكتوب فيما بينهما فانه اللفظ على في شرح المقاصد
ان الكتاب لتقوير اللفظ بحرف بجاءه وان لا يثبت فيه الصور
والاشكال **قوله** فيكون الكلام لنفسه عنده امر اشياء آه فان القيام بالغير
يصدر على اللفظ اي الكيفية المحصورة كي يصدق على معنى اللفظ اي
مفهومه القايم بالعام او الصفة النفسية التي هي مدلول اللفظ كالمبداء
لا تتركى مرويل المراد به الاشتراك اللفظي كما توهم فانه مع عدم مساعدته
سباق كلامه حيث قال اريد به المعنى الثاني ثم فرغ عليه قوله فيكون
الكلام آه لا يتركب من غير ما يدعوا اليه من الفردرة **قوله** لا تنطبق على
الكلام اللفظي اي هذه اللفاظ والحروف التي هي المفردة لا يستند الى

لم يكن مع هذا الترتيب الذي هو تقصير الالتماس هو المختار لمصنف في قيل
انه يجوز ان يتكلم في الكلام اللفظي ايضا بان يقال انه لفظ واحد صار
بحسب العلاقات اللفظية متعديا كما قيل ان المعنى الواحد صار بحسب العلاقات
مع ان متعديا معنى الامر والشيء وان تجردوا انقبضت النفس عن الاول انقبضت
عن الثاني ايضا وهم خارجون عن كونهم على خلاف مختار المصنف غير سديد فان
الصوت الواحد بعينه اصوات متعديا غير معقول كما لا يعقل ان يكون الشيء
الواحد بعينه اول الامر والشيء والتجرد اما كون المعنى الواحد معنى الصفة
الكلامية النفسية امرا ونهيا وجرا بحسب العلاقات فتعده ان الامر مثلا
عند الشيخ هو تلك الصفة المتعلقة تعلقا مخصوصا وكذا الشيء هو تلك الصفة
المتعلقة تعلقا آخر واما مدلول مثل ولا تزن فتوهم الدال من انما يجب
تلك العلاقات وهذا محال لانها من نفس فيه كما لا يخفى **قوله** بفرض من
التكلف بان لا يراد بالمعنى المقابل للفظ مدلول اللفظي بل الصفة النفسية
الحقيقية التي هي مبداءه ويقال لنفس تلك الصفة باعتبار تعلق الامر باعتبار
آخر نهي وبهذا **قوله** مع كونها اعضاءا سببية لازمة السببية لكونها
معلولة تتموج الهواء الذي هو حركة مخصوصة حاصلة من قرح او قطع
مخصوصين والحركة لازمة السببية والاسم انما يدر ان يكون المعلول

سببا

سببا مستمرا بحسب استمرار عليته والالتماس المعلول قبل علته او تخلف المعلول
عن العلته ولذا قالوا ان القرح والقطع لا يجوز ان يكونا سببيين للصوت
ابتداء فانها آياتان فلو كانا سببيين لم يزم ان يوجد في الآن كما سبب
مع انه زمني والزمان في متعديا ان يوجد في الآن واما الموجود في زمن
الحال فليس من الاصوات الخارجية التي هي من الكيفيات المسبوقة حقيقة
بل انما هو صور الخيالية كما ان الموجودة من الحركة بعد تكررها واما
كذلك فظهر ان الصوت كالحركة في كونه زمانيا مستغلا للآنية بالموجود ودفعه
فتجزئه في اقسامها من قبل تجزئه في الآخر والنوق بان الحركة عبارة عن
عن الحركة من القوة الى الفعل بالتمتع في المدة **قوله** في حقيقة
بجانب الصوت فانه عبارة عن كيفية عارضة للهواء بسبب معين محال لا يمكن
لان الالف في المفهوم لا يوجب الالف في الحقيقة فانها من الموجودات
النفسية المتعديا لا تطلع باعتبار الحقيقة واما ان يكون في تعريفها بعض
خواصها فيفيد زيادة تصورهما وتميزهما عما عداهما على ان الحركة
على ما عرفنا درسطو ومن تبعه كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
وذلك تعريف لغوي لا يتم وقد عدل عنه متأخروهم نعم يتجه ان يقال ان
ذلك انما يتم على اصل الفلاسفة ولما عند اهل الحق فكل مستند الى القادر

الممنوع را ابتداء من غير سببية والمزوم فيها بينهما وعادة تعالى وان جرت
على خلق الصوت والحركة على السببية والزمانية فكل يمكن ان يوجد
ايها من دون دفعه من غير ترتيب وتلقب كل يمكن ان يجعل كل موجود
منها لئلا كالصوت والطوم والروائح وكونه منسطة مخالفة لبداهة
العقل ممنوع بل انما هو مخالفت لبداهة الوهم القاصر على الحكم بالعادة
فقال **قوله** موجوده بوجوده اي بوجوده باعتباره سيالة وهو الوجود
الارجح ونظائر فلهذا ما توهم ان الموجود في الذهن نفس ذات
الاشياء على اختص الله فقد وجدت على مخالفة النفس الدعاء من
السيالة كالمركبة وغيره في الذهن مستقرة مجتمعة للجزاء لا مع سيالة
والتلقب **قوله** لا يكون اي ذلك الوجود فيها اي تلك الدعاء من
حال كونه سيالة **قوله** ما يقوم بالقاري من الدلائل فانه بقرايته قد حصل
في الخارج الدلائل على كينفيات المخصوصة المسموعة اما قائمة بالخارج
حقيقة او بالهواء المعتمد على الخرج فيكون صفة للقاري او للهواء
المعتمد على محارج ضرورة كون القايم بالشيء صفة لذلك الشيء وعلى
اي تقدير يتم الكلام باثباتها اما متحدة بجماعة بالباري تعالى في الحقيقة
فيلزم ان يكون بعض مخلوقاته القاري او الهواء مسئلة في الكلمة
ديمر

وليس كمثله شيء في الذات وله في صفة ما واما مخالفة له آه فليدرك ان
القايم بالقاري هو القراءة والتكلم لا اللفاظ التي هي مقروة ومثلمة
اذ لا يلزم ان يكون متعلق فعل اللفظ قايما بالفاعل **قوله** ان ادب
اختلف الحقيقة بان يكون السببية عدم الاجتماع من لوازم حقيقة
ما يقوم بالقاري فينتفي هذه الحقيقة فيما يقوم بالباري بل يكون حقيقة
اخرى كما في الدلائل في التدرجي فانها مختلفة في الحقيقة قد يسمى
الدول بالكون والفساد والثاني بالحركة وبهذا ظهر وجه تسمية في اختلاف
الحقيقة واتحادها مستند الى ايجاب هذا الفرق اياه وعدم ايجابه وانما
ما قيل انه جعل المقدم في السق الدول ايجاب ذلك الفرق للاختلاف في
الثاني عدمه منفا الى قوله وكان ما يقوم آه وهذا مجرد تطويل اذ يكفي ان يقال
القايم بهما اما حقيقة واحدة فيلزم تجانس صفتي الخلق والمخلوق اوله
فلا يكون ما يقوم بذاته تعالى اللفاظ فان اختلفت حقيقة تمار مع كونها معا
اللفاظ حقيقة مستبعد له حسن التزويد بينه وبين خلافه مالم ينسب على ما
يخيل عنه الاستبعاد كما فعله على عرفت **قوله** فلا يكون القايم بذاته من
جنس اللفاظ اي من جنس هذه اللفاظ المقروة بالسنة المسموعة باذاننا
فيلزم على المصنف ايضا ان يلزمه على صاحب من ان لا يكون من انزلة كلامية

ما بين دفتي المصحف وما يسمع من لسان القاري فما توهم ان المنزلة
انما هو في انه بل لا يقال كلام لفظي يحكي عنه ما تكلم به كمله تعالى بالنسبة
ان لم يكن له في ان كلاما هو مثل ما قرأه والمحاكاة لا تستدعي المحاكاة كما في
الشج وذي الشج فعدم كون القايم بذاته تعالى من جنس ما يقوم بما ومقدرا
مع في الحقيقة له محذور فيه كما نعلم بل هو حق ليس بشي **قوله** وما علم من الدين
آه يعني انما ان اراد بكلام الله اسماء لفظه حتى يكون المعنى انه على من الدين
ضرورة ان ما بين دفتي المصحف مسمى بكلام الله حقيقة فيكون القول بانه
ليس بكلام الله حقيقة بذلك المعنى كقوله انما هو من ضروريات الدين
مع ان ما ذكره صاحب الالعبار تسمى كلاما محازا للدلالة على ما هو
الكلام الحقيقي بما فيه لصحة القول بان زيدا مثله ليس مسمى الله حقيقة
بل مصرية فنقول كونه بذلك المعنى معلوما من الدين مخفوع فضلا عن ان
يكون بالضرورة بل انما علم منه ذلك بمعنى كونه دالة على هو كلام الله حقيقة
فيكون تسمية كلاما على التجوز بعدالة الدلالة كيف والا صاحب الثقة
الواقفون على الاستقالات الشرعية قالوا بتجوزه في الكلام اللفظي لا يعتد
بما هو خلافه الا اذا ثبت من هو ادلث منهم وامن هو وان اراد به
مدلوله الحقيقي كما هو الظاهر اعني العنة القابلة له فيكون المعنى

انه علم

انه علم ضرورة ان ما بين الدفتين هو لصفة القائمة بذاته تعالى حقيقة
فانقول بان ذلك ليس صفة له تعالى ان كان لا علم ضرورة فيكون كقوله
مع ان ما اختار له صاحب يستدعي خلافا لنقول ذلك ممنوع وهو من حيث
اكثره شاعرة واثار الشرح الى ما ذكر من منع الحق الاول قوله انما
هو بمعنى كونه دالة **آه** باداة القصر وصرح الشيخ الثاني بقوله لا على انه **آه**
اي لا على معنى انه صفة قائمة به تعالى وقال نظرا الى الاول قوله وكيف
يدعي **آه** ونظرا الى الثاني قوله وكيف يزعم **آه** **قوله** كما نسخ حكمه صريح
في انه لم يرد بقوله يرجع الى الملفوظ يرجع الى نسخ النسخ محفوظ كما توهم
بل اعلم من ان يرجع الى تدويرها الى حكمه الموجب له في اصل الاعتراض
ان ما قاله من ان ادلة الحدوث يجب حملها على حدوث تلك الصفات
المتعلقة بالكلام يعني الكتابة والقراءة والحفظ مما لا يتم اذ من حملها لا دلالة
الدالة على النسخ ولا يمكن حمل جميعها على تلك الصفات من التفظ وغيره فان
بعضها مما يرجع الى الحكم الذي هو من آثاره وموجباته من الصفات
تستدعي وجعل صفة متعلقة به يفرب من التاويل فليس من تلك الصفات
التي كورة قطي فلا بد ان يقال انه يرجع الى الملفوظ مطلقا اي من غير
تخصيص بصفة مستقلة به ليصح على الطلاقة هذا وانت خير بان مثل هذه المسئلة

سهل ربما ينزف بان يجعل المحط بالقدرة قوله دون نفس الكلام ويقال ان
 قوله تلك الصفات مزية الى الباقى على تقدير التمثيل لا على التخصيص **قوله** ان
 مبدء الكلام لنفسى اى مبدء نظم كلماته وترتيبها كما يوزع الحاق قوله
 ان جميع صفاته الحقيقية مستندة الى نفس ذاته البحت تعالى بطريق الדיك
 من غير توسل شئ آخر فى واحدة منها **قوله** صفة تمكن آه وان كان تلك
 الصفة نفس القدرة فان المقصود انما هو ان الكلام النفسى هو الكلمات الموجودة
 بالوجود العلمى التى تتعلق بها تلك الصفة التى يتمكن بها من التنظيم والترتيب
 وانما هى نفس صفة القدرة او غير ذلك فتوقف للنظم عليه كما لا يخفى والنظم
 هو الدول فليبرد ما قيل ان النظم من الافعال ومبدء جميعها القدرة التى
 يتكرر تعلقاتها ولو احتاج لتعلق القدرة بالنظم الى سبب لا يحتاج فى تعلقاتها
 بسائر الافعال الى اسباب هى صفات **آخر قوله** من نظم الكلمات فى اطلالة
 اشارة الى انها مبدء للكلام مطلقا نفسيا كان او لفظيا وانما يخص الكلام
 بالنفسى اذ كلامه فيه **قوله** وهى مبدء الكلام لنفسى لا نفسه فان الكلام
 لابد ان يكون من قبيل الحروف والاصوات سواء كانت موجودة بغير وجود
 الخارجى او العلمى فهذا الخرس الباطنى الذى هو آفة لا يقدر بها على ترتيب
 الكلمات فى النفس انما يكون تلك الصفة التى هى مبدء الكلام لنفسى لا نفس الكلام

النفس
 لا يخلو من
 كلامه

دفعة وقد مر تفصيله واصل ان ما رتبناه بنفسه فى الخارج كما ان
 له وجودا خارجيا هو فيه متعاقب لازم التعاقب كذلك له وجود
 علمى لا تعاقب فيه صلا فهو بهذا الوجود كلام الله تعالى له بالوجود الاول
 بعين كلامه الا الكلمات التى رتبناها له تعالى فى الخارج لكن حال كونها
 فى علمه الدزلى ومن توهم قوله فى علمه الدزلى متعلقا بترتيبها او و ان
 الترتيب فى العلم يستلزم تمايز الاسباب فى الوجود الكلى وهو يستلزم
 عدم تمايزها فى ذلك الوجود وقوادعى الشك سابقا ان علمه اجالى
 حتى لا يترتب وجوده بالذات فى علمه **قوله** ان يجب ان كيف يفصل عن قوله والكلمات
 لا تعاقب بينهما فى الوجود العلمى آه وهو من اسد الشك على ما ذكرنا ذلك
 التوهم وايضا ينبوعه قوله ذلك الكلمات المترتبة ايضا يجب آه
 بتقديم ايضا على قوله يجب آه ثم انه من البين ان تلك الكلمات
 باعتبار وجودها العلمى لا يمكن ان يسد مسد باعتبار وجودها الخارجى
 كما هو حكم التاميل لتباين الحكم والذات باعتبار الوجودين كما لم يكن
 هى كلامه تعالى الا باعتبار وجودها العلمى لا مطلقا لم يكن صفة تعالى مسئلة
 لما فى الخارج فليبرد ما قيل ان الموجود فى العلم والخارج من كلامه تعالى
 انما هو من جنس واحد كما ان بعض صفاته الحقيقية مجازى لصفات الخلق
 وقد حكم كفاؤه وان لم يكن الموجود بالوجود العلمى نفس حقيقة ما هو موجود

في الخارج فلا يكون علمه اذا تحقق عنده ان العلم بالشئ بحضور نفسه
لا بحضور شئ فان كونه علمي به انما يقتضي تمامها مع قطع النظر عن الوجودين
وليس كلام الله من هذا الوجه بل بحسب وجوده العلمي كما صرح به ولا تماثل
بالنظر الى الوجودين لعدم مساهمة احد هما مساهمة الاخر باعتبار الوجودين
فتدبر **قوله** بحسب وجوده العلمي قديمة قال في بحسب العلم كانه علم
تعالى صادر عنه بالذات كذا كذا وجودا حادث في علمه تعالى فان
ذلك الوجود عين علم بالذات وغيره بالاعتبار فاما العلم لا بأس بقيام
الممكنات بحسب الوجود العلمي بذاته تعالى فان الممكنات بحسب هذا
الوجود فهو العلم انتهى فظهر ان الكلمات المترتبة لما كانت بحسب وجوده
العلمي عين علم بسيط اعني الصورة الوجدانية الحاصلة من انكشاف
الكل دفعة كانت بحسب هذا الوجود كالمعلم واحدة موجودة بوجود
حقيق اصيل قديمة صادرة عنه بالاجاب صفة قائمة بذاته تعالى
حقيقة فيكون صفة الكلام موافقة لباير الصفات في كونها وحدة
موجودة قديمة قائمة بذاته تعالى في الخارج ولا اعتبار على هذا الكلام
الذات لا يكون صفة الكلام حصة مستقلة بل راجعة الى صفة العلم
ولعل الشك يستتر منه فان التزويق والادجاء والامانة ونحوها كانهما
راجعة الى صفة التكوين عند المستخرج وكذا السمع والبرهان راجع الى صفة

العلم لا بأس برجوع صفة الكلام الى صفة العلم ايضا ولا ثبت على تباينها
في الحقيقة بل الصورة الوجدانية الحاصلة من الكلمات المترتبة انما رجعية
لما كانت نفسها اذ لا معايرة بين ما في الذهن وبين ما في الخارج الذي يجب
الوجودين على حقيق الشك كانت كلاً ما نفسيا كما انها علم بسيط اجمالي من غير
فرق الدال باعتبار **قوله** كباير الممكنات آه فان ساير الممكنات بحسب
وجوده العلمي نفس علم الذي القايم بذاته تعالى كالفن عليه السلام والتزيم
على ما نقلنا فله وجه لما توهم لا يدور عليه بان ما ذكره يستدعي اشتراك جميع المعنويات
في القنات الواجب تعالى لظهور عدم الفرق **قوله** وهي بحسب هذا الوجود
كلام لفظي للنفس فلهذا القاب فيه الموجب للمحدوث دون كلام الله
القايم بذاته تعالى هو نفس الموجود بالوجود العلمي اللفظي الموجود بهذا الوجود
واما لزوم ما الرضا لمصنف على الصحاب من صحة النفي ونحوه فقد دفعه
الشك بقوله ولله يلزم على ذلك ما رتب لمصنف على اسمي من غير ادعاء اشتراك
كلام الله في النفس واللفظي كالتزيم المحقق بالتفاز الى كانه في ذلك
عن الصحاب ايضا من غير الادعاء المذكور على ما سبق **قوله** على ما هو ظاهر
كلام الله لا على باطنه في علم ما سبق ان مرادهم بقولهم انها ليست ككلام الله
حقيقة انها ليست بالحقيقة صفة قائمة بذاته تعالى بل دال على الصفة
القايم بذاته تعالى لا يدور على هذا شئ وقية تنبيه على ان هذا الوجه

بظاهرة وباطنه سالم عن ذلك المحذور اذ لم يسبب كلام الله فيه عن الالفاظ
والحروف أصلا بل قيل ان كلام الله هو الكلمات التي رتبها وانه ليس
كلام الله الا ما رتبته الله تعالى بخلاف كلامهم فانه ان سلم بباطنه عن
ذلك كما مر لكنه ورد على ظاهره **قوله** ولا يلزم على ذلك آه وقع هذا يقال
انك وان قلت ان كلام الله هو الكلمات المرتبة لكذلك ما تقول باعتبار
وجوده الخارجي بل باعتبار وجوده العلمي فيلزم ان يصح نفي كلام الله عنها
باعتبار الوجود الخارجي وان لم يصح باعتبار الوجود العلمي وكذا ما سار المحذور
اورده المصنف على المتقدمين فانها جميعا وردة على ذكرك وان كانت
منرفة عن المتقدمين كما مر على اشار اليه الشارح **قوله** ما رتبته المصنف لله
دون ما رتب عليهم ليس المقصود منه بيان علوما افتارة على وجههم كما وهم
كيف وقد ذكره بقوله وعلى هو ظاهر كلام آه ولو كان كذلك لجا التكرار
المحض فان ما لازم من الالفاظ والحروف ليس بكلام الله هو الذي
رتبه المصنف عليهم وكان المناسب حينئذ ان يذكره تحت قوله سالم عما يلزم
على المذاهب اه فليرد ما توهم انه قد مر من الشارح انه لا يرد عليهم بها
فبعد التوجيه كما لا يرد على ما ذكر الشارح لا يرد على ذكره القراء وتبين
وردها عليها معا بل فرق فدرجتها لا حد لها على الآخر كما في الشارح **قوله**
فان التحدي به جند يكون كلام الله اعني الالفاظ والحروف وان لم يكن

مما

من الجته التي هو كلام الله من تلك الجهة اعني الوجود العلمي وان اريد
المتحدي به كلام الله من حيث هو كلام الله متنازه وان اريد انه نفسه
حقيقه وان لم يكن من تلك الحيشية سلمناه ولا معنى لفظة هذا في ذلك الوجه
قوله اذ ليس معنى كون هذا المكتوب كلام الله آه يعني كما ان ما استتر او تواتر
اليها ان ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ ليس بمعنى ان هذا
المكتوب بهذا الوجود اللغوي بعينه الكلام الذي قام بنفس الحافظ ضرورة
انه قد حدث بعد ذلك الحافظ مع ما يقوم به بل بمعنى ان هذا هو ذلك
الكلام والالفاظ المترتبة بعينه وان انضم اليه الوجود الآخر سوى الوجود
الذي كان له في نفس الحافظ فكذلك ما علم بضرورة الذين من ان
هذا المكتوب في المصنف كلام الله ليس بمعنى ان هذا باعتبار هذا الوجود
اللغوي بعينه ما قام بذاته باعتبار الوجود الذي له في ذاته تعالى بل بمعنى
انه ذلك الكلام والالفاظ والحروف التي في ذاته تعالى بعينها من غير فرق
الانه كان لها وجود علمي في ذاته وحصل لها صحتها وجودا آخر هو الوجود
اللغوي فلما اعتقد احد انه هذا الوجود الذي يلزمه التقارب والحروف
ليس بعينه اياه بذلك الوجود الذي له في ذاته تعالى لم يكن
كقائل حقا ان اعتقد انه ليس بنفس تلك الالفاظ والحروف التي هي كلام
الله كان انكار الوجود كماله من كماله في حق ديوان الحافظ

انكار المشهور او المتواتر فيكون كفا في حق القرآن **قوله** الى انه اذا دل
 العقل آه مقابلة برأي القاضي يقتضي ان يكون هذا على اطلاقه اي سواء كان
 فيها ايهام اوله مع ان ما فيه ايهام لا يكف بزبدون الدذن وفاقا ولذا
 قال في شرح المقاصد انما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان هو
 موصوفا بمعنىه ولم يكن اطلاقه موصوفا لما يستحيل في حقه تعالى فعنه لا يجوز
 وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي ابو بكر مما فقه جعل رأي القاضي هو
 رأي المعتزلة فمما بطلت اياه ليس بذلك اللهم الا ان يكون للمعتزلة اد
 للقاضي قولان نقل احدهما في المواقف والآخر في شرح المقاصد **قوله**
 بل توقف اذا لم يكن آه واما اذا كان موصوفا فيتوقف فيه ما لم يرد الدذن
 به كالصبر والذكور والحكيم والرحيم **قوله** وذلك مشروا وآه لم يكن لها فيه
 وكفى بذلك في ايهام **قوله** لان العقل علم مانع آه في شرح المقاصد فان
 قيل لم لا يجوز مثل العارف والعاقل والظن والترك فدل لما فيه من ايهام
 الشهادة استعمال مع خصوصية بمنع في حق الباري تعالى فان الموقفة قد
 يشتر سبق العلم والعقل بما يعقل العالم اي بحسبه ويمتد الفطنة والذكاء
 بسعة ادراك ما عاب انتهى فظهر ان العقل والفطنة قد يشتر بينهما
 الشهادة استعمال فيه ودخل الشهادة قال المصنف العقل علم مانع آه والفطنة
 سرعة ادراك آه لان ليس بينهما ادراك غير ادراك الكلام في لفظ

دل على معنى ثابت مدقق لكن لا يطلق حريم منوع ايهام فنهذه اللمحة
 انما تكون مما نحن فيه لو كان لكل منهما معنى آخر يصح اتفاق الواجب
قوله الى جواز اطلاق ما علم آه لكن اذا لم يكن موصوفا لعدم جواز اطلاق
 مثل العارف والعاقل اتفاق **قوله** وبشكل اي ما ذكره الفراء الى من توقف
 اطلاق الاسم عليه على الدذن لكن برود مثل اطلاق وجوب الوجود وصانع
 العالم على الاستوي ومتابعيه فما هو جوابهم هناك فهو جواب الدام **قوله**
 مع شيوعها من غير انكار قد يقال انها اذا اشاعت من غير انكار كان
 اجماعا وكفى بالاجماع دليلا على الدذن **قوله** وبهذا هو الجواب والصانع
 ايضا **قوله** فان المتبادر آه بيان لما يصح اراوة ذلك انما هو من العام
 وقوله اذا هو الذي آه بيان لما هو الباعث على التخصيص في ما حكم عليه
 بانه حق **قوله** هو الذي يجب آه بخلاف المعادار ومانع الذي هو عبارة
 عن عود النفس الى ما كانت عليه من التجرد عن علة البدن او التبراء عما
 ابتليت به من الظلمات منكرة بالكل او متألدة بالانقضاء فانه لم يثبت
 بالقطع نفس قطع عليه نعم قد يجعل في بعض الدبائت كقوله تعالى فقلتم نفس
 ما اخفى لهم من قررة اعين للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من
 الله اكبر نوع إشارة اليه والحاديث الواردة في احوال ارواح المسلمين
 خصوصاً الصديقين انها في حواصل طيور خضر وفي قناديل من نور معلقة تحت

الروح انما يفيد القطع بوثبت بالتواتر له بالحداد كيف وقد ذهب
جمهور المسلمين واكثر المتكلمين الى ان المواد هو الجسماني فقط لان الروح
عندهم جسم لطيف سار في البدن مسير في الماء في الورد فيفني بفساد البدن
فكيف يجترأ فكيف هذا الجسم الصغير من الجسيمات المتكلمين حاشا لهم وما قيل
ان الآيات والحداد في الدالة على عذاب القبر ونعيم ما طقة بالمواد
الروحاني فيجب الاعتراف به وهم لانه اتفق اهل الحق على ان الله تعالى
يعيد الى الميت في القبر نوع حياة قدر ما يتلذذ في شهادته الكتاب
والخبار والآثار وتوقعوا في انه بل يعاد الروح اليه اوله في شجرة
المقام فليس الله تعالى اذا التالم في القبر معارفه عن البدن حتى يكون
مواد ارواحنا بل هو ليدن المخلوق فيه نوع حياة ليس هذا من المواد
الروحاني في **سلي قوله** ولا الخ بين القول اه فلي قالوا بعدم العالم
كان عليهم ان يجزموا بامتناع الجسم الجسماني لا مستزاه عدم تباهي
الادب وحسنه مع انهم جوزوه وان لم يشبهه يقينا ومن العجب انه مع
ذلك صرحوا بان هذا التجويز يوجب الف قاعة من الفلسفة فمثل ذلك
الخطا وهو منهم في شرح المقاصد في محبت الثواب والعقاب على ذهب
الحكام ان الحكماء ان لم يشبهوا المواد الجسماني والثواب والعقاب
المحسوسين فلم ينكر دواعية النكار بل جعلوه من المحسوسات له على وجه

اعادة المعلوم وجوزوا حمل الآيات الواردة فيها على قولها
وصرحوا بان ذلك ليس محالاً للقواعد الفلسفية ولا مستبعدا لوقوع
في الحكمة الدورية انتهى ويمكن ان يكون ايرادا على الحكماء السلامية خاصة
بانهم قالوا بانهم بالقدم مع ايمانهم واعتقادهم الجسم الذي ينافيه
كما ان ايراد الامام على غير السلامية بانهم منكرون للجسم وهو كفران
يجامع الديان ومن لم يفهم توهم ان حصل الديراد انهم لما قالوا بالقدم
لزمهم نفى الجسم وهو ليجامع الديان كما قال الامام فاورد عليه انهم قالوا
بالنفى متصرفون به صريحا فله حاجة الى جعله لزاما من قول آخرهم ولو سلم
فمحصل الديراد هو المساواة بين نفهم الجسم والديان وهذا هو الذي
قاله الامام وانهم نفوه صريحا اولزم ذلك مما قولهم فامروا لا يصير
به ما ذكره ايرادا آخر سوى ايراد الامام مع انه محتمل ان يكون الامام
ايضا قائل بوزوم ذلك النفى من قولهم كما قاله الشافعي فله وجه جعله عليه السلام
صدا على هذا التقدير اي على تقدير قدم العالم مع الجسم الجسماني غير متناهية
اذ لو كانت متناهية لم تكن متعلقة بالديراد ان النفي المتناهية في الماضي الداعي
سبيل التناهي فلم يمكن حسمه واعادة الدور في جميعها قطعاً لعدم
كونها بعد ابرائها واذ كانت غير متناهية فيستدعي حسمها جميعا ابراءا
غير متناهية الى آخر ما ذكره ومن لم يتدبر توهم ان القول بالجسم لا دخل له

في عدم تناهي التفرع بقوله على هذا التقدير قيد بقوله فيستدعي حسمه
جميعا آه ولكن لا بالنظر الى نفس الاستعداد بل بالنظر الى وضع تقديره الذي
هو المقصود فان القول بالحسم يستلزم حسمه جميعا وان لم يكن له دخل
في نفس استلزام حسمه جميعا لعدم تناهي الاستعداد **قوله** واكنه غير متناهية
فيستلزم عدم تناهي الاستعداد من وجهين فيكون الحق استحياء ولا يكون
في مثل ذلك زيادة واستعدادا كقوله **قوله** انه اذا اوجبه الشيء آه
الظاهر ان في هذا الكلام ما يوجب ثلثة لبيان امتناع العادة احدى من
اوله الى قوله بل اذا صح واما ثانيا منه الى قوله واذا كان المحمول بالثاني
وثالثا منه الى آخر الكلام فاصل الدول ان الشيء لو كان مواد لا يتميز عن
استئناف الذي فرض من كل وجه حتى لا يكال بالعدد في استحقاق
ان يكون هو الموجود الدول دون استئناف لانها متشابهة من كل
وجه في النسبة ويبدأ على قوله فلا يتميز **ب** عن **ج** في استحقاق آه
مرتبة على ان **ب** في الحدوث والموضوع وغير ذلك ولا يكال فيه
بالعدد ومسلله بقوله فان نسبة **ا** الى امرين متشابهين من كل وجه
واذا كانت بها كذلك لم يكن كون احدى موجودا اول اولي من الآخر
فلا لم يكن استئناف موجودا اول لم يكن المعاد ايضا كذلك لعدم الاولوية
فلم يكن المعاد معادا هذا خلف ومحل الثاني ان المعلوم له موية وليس له

ذات

ذات منتزعة ثابتة حال العدم حتى يبقى وحدة واحدة محفوظة فيه فلم
يتميز المواد عن استئناف مطلقا سواء كان مما لا يدور مباينها في
استحقاق ان يكون هو الموجود الدول دون استئناف يرتد الى هذا
قوله لم يكن احدى دائريه آه على سبيل الاطلاق من غير تقييد للمحدث
استئناف بالمماثل من كل وجه على قياس سابق مرتبة على قوله اذا
لم يحل للمعوم في حال العدم ذاتا ثابتة فاما ان يكون كل منهما معادا
اولا يكون واحد منهما معادا فالحال فكذا العادة وحصل الثالث ان
كون موضوعهما مع كل واحد منهما غير نفسه مع الآخر فان استقر ذات الموضوع
كان باعتبار الذات شيئا واحدا باعتبار المحمولين شيئين اثنين وليس
هذا مما نحن فيه اعني من باب اعادة المعوم بعينه حتى يرد ما توهم ان
في صورة الاعادة كيف يكون الوجودان متغايرين وكما ان تغاير
الوجود يستدعي تغاير الشخص فلا يكون المعوم بعينه معادا او اما عند
فقد ذاته كما فيما نحن فيه فليس هناك وحدة بل اثنينية محضة فلا يكون
الموجود بعد العدم متحد مع الموجود قبله بل متغايرا فانه قد يكون موادا
وهو المطلوب ولا دخل في هذا الوجه ففرض وجود استئناف مطلق او
مما لا يدور **د** انه لا كان يرد على الدول ظاهرا ما هو المشهور انه ان
فرض استئناف متحدة مع المعاد في الشخص ايضا مع مخالفة بالعدد

كما قال كان ومن محال ضرورة ان الشخص بالشخص الواحد
يكون اثنين فيجوز ان يستلزم محالا آخر اعني امتناع اعادة المعدوم
مع كونه ممكنا في نفسه وان لم يتقدم فيه فليعلم ان هذا اختلاف في نسبة
الوجود اولا الى احداهما دون الاخر وانه لو تم لزوم ان لا يوجد المعدوم
هذا بان يقال لو صح ايجاد المعدوم لكان مع ما هو متقدم من كل وجه
فلا يتميز عن مثله في استحقاق ان يكون هو موجودا بهذا الوجود الخاص
دون مثله اعرض عنه الشيخ بقوله بل اذ صح آه وان ثبت المطلوب وجهين
آخرين هذا السابع قد جعله في حاشية التجر يد وليد واحد قال باطل
ان المقصود الاصل والدليل المتيقن هو الذي يستفاد من قوله واذ كان
المحمولان اه من ان العدم عبارة عن فقد الذات وبطلانه فلا يكون موضوع
الوجودين والعدم شيئا واحدا لعدم الاحتفاظ وحدة الذات فلا يتصور
اعادة الشيء بعينه وهو المطلوب لكنه فرع على فقد الذات عدم التمييز
بين المواد والمسماة بقوله اذ لم يجعل للمعدوم في حال العدم ذاتا آه مجرد
التوضيح ليظهر ان احاد المفرد من كونه من والفرق بينه وبين الاحاد
المتكاثرة في نسبة الاعادة اليهما فانما ان يقال كل منهما مادا ولا يكون
شيئا منهما مادا والدول باطل فتيقن الثاني وعلى هذا وان حصل بقوله بل
اذ صح ترتيب آه وجه في البرهنة لكن لم يكن فان نسبة من ادعاء التماثل

النفس كما قال المحقق التفاز ان تبين المشهور من الكلام كما انه لفظي
ونقسي كذا صده اعني اسكوت والخرس ولعله يرد على ذلك اعني النفس
بين الخرس ونفس الكلام اعاد قوله وهي مبداء الكلام لنفسي بعد قوله
وهذه الصفة من الخرس والا فهو تكرر لما سبق ان مبداء الكلام النفس آه
قوله وهي غير العلم آه لان الكلام لنفسي عنده هو الكلمات بوجودها
العلمي كما ينبغي وكان يلزم من ظاهره ان الكلمات الغير اذا وجدت في
كثير من البسطة كانت بهذا الوجود العلمي كلاما نفسيا متكاملا وفهم
بان الكلام لنفسي ليس مطلق الكلمات بل الكلمات التي تعلقت
بها تلك الصفة وهي غير العلم فكلام الغير وان تعلق بعلمنا لكنه لم يتعلق
به تلك الصفة من عدم صدوره منظوما مرتباً من فليس كلاما بل كلاما هو
الذي صدر عن تلك الصفة قوله فانها قد تخلفت عن العلم فان آه قد قلت
اللازم مما ذكره هو تخلف تعلق تلك الصفة عن تعلق العلم لتخلف نفسها
عن نفسه فهو انما يستدعي تباين تلك التعلقين لا بصفتين المذكورتين
لجواز ان يكون هي نفس العلم وكان له لتعلق قد تخلفت احدهما عن
الاخر فثبت هذا على ما هو المشهور المحفوظ بين المتأخرين حيث لم يربحوا
تعبداً ابراً الى مبداء اثر آخر مع جواز ذلك في الكل ولا مدار لما هو
يؤخذ على ذلك اذ لم يذبح تلك المنظمة مما لم يجر تخلف التعلقين كما

لا يخفى ومن قهسا لا يسجد ان براد بقوله و هي غير العلم اعم من الغيرة بالذات
 او بالعلق بل كلامنا هو الكلمات آه قال عمر رضي الله عنهما في زورت في نفسي
 بقاة وكثيرا ما تقول لصديقك ان في نفسي مقولة كلاما ريرا ان اذكره
 لك وظاهرا ان ما يزور في النفس وما سجد كرموا الكلمات المترتبة في الخيال
 وقد سمي ذلك ما دمنا في نرفع ما قيل ان الكلام لا يطلق لونه الا على اللفظ
 المسموعة له على اللفظ المترتبة في الخيال والالكان الساكت والآخر من
 المترتب ان اللفظ في الخيال المستكين وانت غير بما في بيانه لانه ان ارير
 انه لا يقال لها مستكين في النفس فهو ممنوع لما مر والارير انه لا يقال
 مستكين على ذلك خلق سبق الذهن الى الشكلم اللفظي فسم ولا يفرد
 كلام الله هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في الخارج بنفسه من غير غلبة
 شيء آخر فيه خلق او كسبا لكن لا باعتبار وجوده الخارج كما زعمنا المقترنه
 بل باعتبار وجوده في علمه الذي البسيط الدجالي وله ترتب بينهما في
 هذا الوجود كما نفس عليه بقوله والكلمات لا تقاب بينهما في الوجود العلمي
 كما سلف السورة في بحث الحدود والعلم انه تعالى وفي المعلومات
 بحسب علمه الذي هو واحد بسيط على ذهاب اليها المحققون وان الخلقات
 في هذا الوجه متحدة وذلك لما عرفت ان العلم الدجالي على اختياره
 عبارة عن الصورة البسيطة الوجودانية التي يحصل من ادراك المعلومات

درة

بين اي اثنين وتفسر عدم التميز بينهما عليه وتطويل الكلام فيه على تقدير
 كون كلامه بجملة دليل واحد وجه صمد كما لا يخفى ومنهم من حمله في حاشيته
 مستخرج حكمة العين على دليلين وجعل قوله بل اذ اصح الى قوله واذا كان
 المجموع ان آه من تمة السابق وقال فاصله هو بيان عدم التميز بين
 المعاد والمستأنف المفرد من هذا ايضا غير سديد لما عرفت ان كلامه
 مستقل بنفسه من غير انضمام احدهما الى الآخر اللهم الا ان يادل ما ذكره
 ابي ما فصلناه سابقا بل بالنظر الدقيق فان المقام بالحقيق **قوله**
 الله في نسبة اي امرين مفروضين ان بهما من كل وجه الله في نسبة
قوله الى احدهما فانه لم يفرض ان بهما بينهما بل اما النزاع في تلك
 النسبة بانه هل يمكن ان يختلفا فيها بان يكون احدهما منسوب اليه لا دون
 الآخر فيكون اعادة اوله يمكن فتمت فيها فله يكون من الاعادة لكنهما
 اذا لم يختلفا بوجه الدلالة كما مر فليس ان يجعل ذلك النسبة او ذلك اللف
 لاحدهما اولى من ان يجعل تلك او ذلك للآخر فله يرد ان الاستثناء من
 التان به يقضي عدم تان بهما في النسبة فله معنى للتردد في الاختلاف
 وعدمه اولا والجزم بعدم الاختلاف ثانيا **قوله** اما هو اي تلك اللف
 او تلك النسبة وتذكير الضمير لان المصدر بالتاء يستوي فيه التذكير والتانيث
 بما روي على لزوم التاويل **تمهله** فهو نفس هذه النسبة اي كون **اب** نفس نسبة

الى **ب** قوله واخذ المطلوب على صيغة الماضي المجهول معطوف على تحت
الفاء عطفت الفعلية على التسمية ولو كان على صيغة المصدر لكان في حمله
على هو تسامح وانما نزم ذلك لان المقصود هو مختلف تلك النسبة والى كان
كون **ب** نفس تلك النسبة كان مؤدى فقه لانه كان **اب** دون **ج**
هو مختلف تلك النسبة فيكون اخذا للمطلوب في بيان نفسه وهو لها ورة
قوله بل يقول آه آه بل يقول الخضم على سبيل المعارضة بالقلب انما كان ذلك
ادلى **ب** لانه كان **ج** دون **ب** بمثل ما ذكره بعينه فان ورد المنع على
هذا ورد على ذلك ايضا بناء على تشابههما وعدم الفرق بينهما بوجه فاول
ما ذكره الشيخ نقض على الدليل بانه باطل لانه لكونه دليلا على نفسه يستلزم تعقيم
الشيء باعتبار العلم على نفسه واللدزم باطل فكذا الملزوم والثاني معارضة
بالقلب كى عرفت ليس من المنع في شيء حتى يرد ان المنع خارج عن منصب
المستدل فله يصح قوله منها اى من الدليل ما ذكر ابن سينا آه اذ ما يشتمل على
المنع لا يكون دليلا صلا وان كان استماله عليه بناء على ان صاحبه لم يرد به
الاستدلال بل مجرد التشبيه فلم يبال باجراء الكلام بطريق المنع فان هذا
لما يرفع الموازنة عن صاحبه كالشيخ المدعى به اذ هذا المطلب لا يمكن ان
لانه من الدليل كالتشريع **قوله** واذا لم نسلم ذلك ولم نجعل للمعذور آه هذا
مع قوله واذا كان الجواب آه سواء جلد ولا يبين او دليلا واحدا على امر

برود عليهما ان عدم ثبوت الذات في حلال العدم وهذا لا يوجب عدم
انحفاظها في حال الوجودين ايضا بل نقول الموجود اوله اعيد ذاته وتبينه
بينهما الى الزمان الثاني فيكون المعاد بزمانه وتبينه هو المبدأ من غير
فرق لا يجب تعدد الزمان بخلاف استئناف فان تقيده غير تقييد الاول
وان اتحدوا تمام فلا يرتفع التمييز بين الحادثين وكذا لا يلزم التثنية
الفرقة على تقدير فقد الذات وعدم انحفاظ وحدتها حال العدم الادا
ثبت انه يستلزم عدم انحفاظها في حال الوجود ايضا وعليه متفق ظاهر **قوله**
اذا اعدم في الخارج يبقى آه لا يخفى ان الفناء لا يتصور على المحررات عندهم
على ما بينوا في موضوعه فالمعذور بعد الوجود لا يكون الداميا والمادي له
يحصل منه في الذهن المحرر والاهمية المحررة على امر من اصلهم فان
اراد بالوجود الذهني ما هو السابق الى الفهم كان القول بقاء ما اعدم
بعد وجوده الخارجى يجب وجوده الذهني واستحفاظ وحدته الشخصية
بحسب هذا الوجود مبنيا على التماس الامر في ان الحاصل في الذهن من
الماديات الموجود الخارجى او مجرد اهمية الكلية وحاصل وجه
رفقه هو التشبيه على ان الموجود في الذهن هو اهمية المكتشفة بالتحقق
الذهنية لا الموجود الخارجى المكتشف بالمشحقات الخارجية المادية
حتى لا يحفظ بحسب ذلك الوجود وحدته الشخصية لكن ذكر التوبة بطل

الماهية والكتفاء على التجريد وان قال انها بعد التجريد عن الشخصات
الذهنية وضم الشخصات الخارجية عينه مما ياباه وان اراد به الوجود
في آلات الوجود اعني الحواس المادية بان كان معنى اذا عدم في
الاشياء يجوز ان يبقى بحسب وجوده في الحواس لجواز ان يبقى ما
ارسم هو عينه فيه من الحواس فلا يلزم استحالة إعادة المعلوم مطلقا
كما هو المدعى لذلك المستدل كان ما ذكر في وجه دفعه محمول على ظاهره فوجه
عليه ما قال بعض الفلاس ان ما ذكره من كون ما في الذهن بعد التجريد
عن عوارضه الذهنية عين الموجود الخارجي لا ينبغي كون الشخص الخارجي
موجودا في الذهن محفوف بتلك العوارض ضرورة ان اكتسبات الهوية
الخارجية بعينها بالعوارض الذهنية لا يخرجها عن الشخصية الخارجية كما
هي كناية غاية الدلالة الفهم اليها امر آخر فاذا وجد في الذهن الهوية المكتسبة
فقد وجد في ضمنها نفس الهوية ايضا فاستحفظ بحسب وجهته الشخصية ووجه
دفعه انه لا شك ان ما في الذهن ليس له وجود خارجي والا لترتب عليه
في الذهن من الدار ما يترتب عليه في الخارج وتشتخص كل شئ هو
نفس وجوده الخاص على اختيار الاشياء بقا للثبات في كل مرتبة يكون
فيه تشخصا بالشخص الخارجي الالهائي فليكن وجهته الشخصية مستقلة بهذا
الوجود قطعي فمعنى كلامه ان الوجود في الذهن حقيقة هو الهوية الشخصية

الذهنية للهوية الخارجية والذات كان ما في الذهن موجودا خارجيا علمت
ان الشخص هو الوجود فليكن انما ليست متحدة بالموجود الخارجي بالفعل بل
انما هو بعد التجريد وانما لم يتوصل لفهم الشخص الخارجي اذ من البين ان الحكم
بما عين الموجود الخارجي اذ من البين ان الحكم بما عين الموجود الخارجي
انما هو باعتبار وجوده الخارجي الذي هو نفس الشخص **قوله** وايضا كما ان
الشخص انه لا يتم على هذا ما قال الشيخ انه اذا صح نذهب من يقول ان المعلوم
لا يعقد من حيث انه امكن ان يقال بالعادة اذير وعليه كما ان المعلوم
ثبت من حيث الذات كذلك المبدأ المفروض الى آخر ما ذكره من غير
فرق ولعله بنى الكلام هناك على ذكر الشيخ قبل انه ضرب من فرض المبدأ
مثل المعاد من كل وجه حتى يلزم التساوي ويرتفع الاولوية مطلقا وقد
عرفت ما فيه **قوله** واورد عليه آه اعلم ان في هذا المقام ايرادين احدهما
انه يجوز ان يكون شئ واحد وجودا فيجوز ان يصاد ذات المعلوم بعينه
فكن وجودا آخر سوى الوجود الذي كان له اولى فلا يلزم ان تخل القدم بين
وجودي شئ واحد بعينه لا بين شئ ونفسه وهذا السؤال من الخارج اورد
في حاشية شرح التجريد ثم اجاب عنه باننا نفهم قطعا ان الشئ الواحد لا يكون
له وجودان خارجيان اذ نسبة الوجود الى الهوية ليست نسبة العوارض
التي يجوز تبدلها واختلافها من الحفاظ وحرة الذات اذ لا وحدة لها الا

باعتبار الوجود ونائبهما وهو المذكور في الكتب انه في الحقيقة تخلل العدم بين
زمان وجوده بعينه والقفاف وجوده بالسابق والله حق بالنظر الى الوقتين
لاني في اتحاده بالشخص وهو الذي نقله الشيخ ههنا واجاب عنه بما ذكر
كالمراد بالثنية الوجود ههنا اثنية بالاعتبار اي باعتبار عروضة اوله وثانيه
لذاتك كما توهم فحل هذا على الدير الاول فوق تطبيق اجواب فيما يحل
الاسماء ويدل على ما ذكرناه انه قال في حاشية التبريد بعد تقدير هذا الجواب
ومن ههنا تبين ما في قوله ان المتخلل بحسب الحقيقة انما هو العدم بين زمان وجوده
بعينه فان تخلل العدم بين زمان وجوده شيء واحد بعينه يستلزم تخلل الزمان
بين شيء واحد بعينه بان يكون ذلك الشيء سابقا على ذلك العدم وهو
بعينه مسبق به ثم اورد الدير الاول مع الجواب بقوله فان قيل كذا الجواب
قوله عبارة عن كون وجود الشيء الاول متقدما آه ولا يترجم من نسبة التقدم
الى الوجود ان يكون له وجود آخر وكذا بما على ذكره من معنى تقدم الشيء على
الشيء لان وجود الوجود بعينه فلا يترجم التسلل **قوله** فلو اعبر بالعدم لزم
تقدمه انه له وجود مع عدم شيء آخر لم يكن موجودا وهو موجود فهو متقدم عليه
اذا اعتبر عدمه وهو موه اذا اعتبر وجوده فقط وفي شرح المواضع الدل
مقدم على الدل ضرورة لان الدل موجود مع عدم الدل ثم وجد الدل
فاذا اعتبر الدل من حيث انه كان مقاربا لعدمه الذي يعقبه الوجود كان

موقفا

116
متقدما عليه كما انه اذا اعتبر من حيث ان وجوده مقارن بوجود الدل
كان معه انتهى فاذا استمر الشيء في زمان لم يترس من التقدم على نفسه من
حيث الذات ضرورة انما يعبر عنه صلايل وجوده فقط بل موه من
التقدم ذاته متقيدا باعتبار كونه في الزمان السابق وموه من التاخر ذاته متقيدا
باعتبار كونه في الزمان اللاحق والمتقيد الاول من حيث هو كذلك له وجود
مع عدم المتقيد الثاني من حيث هو كذلك فلهذين المفيدين عرض التقدم
والتاخر حقيقة لكن بتوسط الزمان ونفس الذات لم يترس من التقدم والآخر
اقله حتى يترجم المحذور وهذا موهما ذكر في حاشية التبريد انه لا يرد في صورة
استمرار الوجود لان السابق بالسبق الزمان واللاحق بذكر تلك الحقوق
انما هو الزمان بالذات والشيء مع حصوله في الزمانين بالواسطة لا نفس
الذات من حيث هي فاما مستمرة واما اذا وجد الشيء ثم عدم ثم وجد كما
في الدعاء فلا شك انه متقدم حقيقة على عدمه ضرورة انه كان لنفسه
وجود مع انتفاء عدمه الذي يعقبه ثبوت ذلك العدم وكما ان عدمه متقدم
حقيقة على نفسه فان لعدمه ثبوت مع انتفاء نفسه الذي يعقبه وجود نفسه
وهذا هو معنى التقدم كما عرفت والمتقدم على المتقدم متقدم فترجم تقدمه بالوجود
على نفسه حقيقة واما ما قالوا ان التقدم والتاخر ازمانيين ليس لما عدا
الزمان لذاته فمما هو من ذاته ليت مقتضية للقاء بهما بحيث لا يكون

له امر آخر مدخل فيه لانه ليس بمقتضى بل انما يشبان اليه بالشيء
كحركة السفينة بالنسبة الى راكب ويدل عليه ما ذكره في تعليله من انه لو
كان غير الزمان بالذات لانتفى اليه السؤال بل مع انه لا ينتهي اليه الى
الزمان وما في شرح المرافق ان عروضا القبلية والبعوية للبدن والديون
ليس لذاتيهما والادامع انفا كما عرفت وهو باطل فلهذا من شئ آخر يقتضي
بها لذاته فلهذا **قوله** يحكم بطلان آه فانه كما يترجم على الاول اجتماع الهيئات
وعدمه في شئ واحد يترجم على الثاني اجتماع الوجود والعدم في شئ واحد **قوله**
لا يكون بدن زير آه فخران وقوله والى لم يكن له جزء صوري جلية معترضة
والى اصل ان الصورة والشكل ليس والى لم يكن جزءا للبدن لكنه شرط له
فلهذا يكون الجزء الفرد بدن زير الابد بالشرط المذكور فاقبل الظاهر لها
بدل له في قوله لم يكن له جزء صوري وبهم اذ لا معنى لكون الصورة جزءا للجزء
الفرد فلا معنى لتفني **قوله** لم يبق بدن زير قية ان اجزاء البدن اذا لم يكن
الالفرد فلو توقف بدن الكل على امر آخر كما لا يخفى مع عدم توقف
شئ من اجزائه عليه يترجم ان لا يكون تحقق الكل عند تحقق جميع اجزائه
منزورا وذلك باطل قطعي على صرحوا به نعم يمكن ان يكون اطلاق البدن على
تلك الاجزاء مستوطا بشئ لكن مجرد عدم الاطلاق اللفظي مع بقاء حقيقة
اخرية بعينه غير منفرد **قوله** وعلى الاول يترجم اعادة الوجود هذا الظاهر في

الاجتماع لكونه من الكوان التي هي موجودة بالاتفاق واما في الشكل اي
الهيئة اي صلة من اجتماعها فاجازتم لو كان امر وجوديا لمجرد اعتباري
يشترط على الوجود اذا لعادة فخرج الوجود لعل ذكر الشكل مع الاجتماع بطريق
الاستطراد **قوله** ويشهد بكون اي اعادة الروح الى البدن الثاني تاسي
محال اذ لا اختصاص للمخزور بكونها في هذا العالم بل في عالم آخر كما لا يخفى **قوله**
ومن ثم قيل ما من مذهب آه اي من اجل لزوم التماسخ في شئ قيل من المذهب
التناسخية ما من مذهب صحيح الاكبر فكان غيره ليس بمذهب فلهذا ان
من المذاهب ما ليس فيه القول بالحسم ومنها ما فيه قول بكون باعادة الوجود
كما مر انه مذهب اكثر المتكلمين فلزوم التماسخ في مذهب بعضهم وهم الكرامية
والابو الحسين البصري المنكرون لجواز الاعادة لا يستدعي لزومه في كل مذهب
حتى مذهب الجمهور من المشايع وغيرهم فان المذهب الاول ظاهر الفساد
والمذهب الثاني ايضا غير صحيح على امر من استحال الاعادة فالذهب الصحيح
على ذلك ليس الا ما يكون فيه قول بالحسم بدون اعادة الوجود بعينه وقد
علم ان التماسخ فيه قد ما رسا **قوله** فلهذا لا يمكن اعادة آه لما كان مقتود
من لزوم التماسخ المحال وهو بطلان الاعادة كما يدل عليه قوله لم يطلد
الوجه الثاني الصلح اجزاء آه او رد في اجزاء ممتنع في كل من استحال
الاعادة ونحوه التماسخ المستحيل ولذا فكون هذا عدله قوله انما يلزم

القاسخ لو لم يكن آه يقتضى ان يكون الجزاء موقفاً عن عدم القاسخ لعدم
 استقامه اعادة الروح **قوله** فان الذي دل آه فانهم قالوا ان البدن المستقر
 لفيض النفس شرط مساو له وهما فيجدونه فيحدث النفس باقلى فلو تعلقت
 به نفس اخرى كانت قبله في بدن آخر كان لبدن واحد نفسان وهو محال
 ولذا منك ان الجزاء الاصلية التي تتعلق بها النفس لما كانت باقية بعينها
 لم يستوعب حدوث النفس الاخرى **قوله** بشكل مثل الشكل الاول لما كان عدم
 توهم القاسخ على تقدير تماثل الشكلين ظاهراً وبالذات لا يقتضى عليه ونحوه على
 هذا المعنى فيما سباني بقوله وان كان الشكل محلياً للشكل الاول كما ورد
 في الحديث آه **قوله** قال الامام آه تأميداً لما ذكرناه لا يتعلق المكلف به فانه
 اذا كان من الفلسفة من السبوية لم يكن واجب الاعتقاد **قوله** وهذا كما ان
 الرئيس ابا علي الى قوله وسياق هذا الكلام مشعر آه **قوله** ما قال الامام مما يشتر
 سياقه بان اثبات المعاد الروحاني ليس من السبوية بل من حيث الجمع
 بينهما وبين الحكمة كما قال الرئيس كلاً بسياقه يشتر بان اثبات المعاد الجسماني
 ليس من الفلسفة بل من حيث الجمع بينهما وبين السبوية **قوله** تتجمل لمسة آه
 غنية حيث على الاتفاق والاحسان وزجر عن المصاعاة والعصيان وهذا الاول
 مما قيل الحكمة رفع توهم الظلم في المجازاة اذ لو جازا كل ما يستحقه بغير حساب
 لربما خفي العدل على بعض **قوله** وهو جسم محدود **قوله** على ما لفظ به الحديث الصحيح
 ثم

قوله عن كيفية آه عن كيفية موقفة مقادير الاعمال به فالجور وعائير الي
 بمقدار رقبته توف به ويمكن ان يرجع الى الوزن المستفاد من الميزان
 فانه وان صار اسماً محمداً يكن لا يبعد ان يعتبر فيه إشارة ما الى معناه الاصل
قوله فوزن صحائف الاعمال على ما روي انه مثل رسول الله صلى الله عليه وآله
 واصحابه من هذا فقال كذا لك فيكون التقادير في الصحائف ثقلاً وخفة
 بحسب تفاوت مراتب الاعمال كما يشوب ما ورد في الحديث ان كتاباً فيه
 ستمائة الف آية لا يرفع من صاحبه الا بالبر والحق والعدل في الكفة فتسوية لتعين
 سجدة كل سبيل مثل البر **قوله** تجعل الحسات حجاباً آه فيه تسريح في كثر
 العباد يخلق الله تعالى بقدر الحسات حجاباً فورانية وبقدر السيات حجاباً
 ظاهرياً فيوزن تلك الاجسام انتهى فلهذا ورد في قوله انه يوزن انقلاب
 الحقيقة الجوهرية الجوهرية في الخارج وذلك بسفطة والقول بانه يجوز
 ان يكون ذلك خصوصية زمان الآخرة برفع الدلائل مطلقاً لجواز مثل ذلك
 خصوصية خصوصية بعض ازمنة الدنيا ايضاً **قوله** وعلى هذا اي على ما ذكر بقوله
 وليس علينا بقوله وقيل وقيل والقمر على الدخيل تقصير **قوله** اعراض انما هو
 ما اذا الجواهر يجوز اعادة اتفاق المعتزلة غير البصري في شرح المقاصد
 اما المعتزلة فذهب غير البصري الى جواز اعادة الجواهر واختلفوا في الاعراض
 فقال بعضهم يمنع اعادة اتفاقها لان المعاد اعمى وبمعنى فبلى في قيام المعنى

بالمعنى وقال اكثر من منهم باستماع اعادة الاعراض التي لا تبقى كما هو صواب
والارادات لا يختصها عندهم بالوقاات وقسموا الباقية الى ما يكون مقبولا
للعبد وحكموا بان لا يجوز اى واما لا للعبد ولا لغيره والى ما لا يكون مقبورا
للعبد وجوزوا اعادة اتمتها على هذا ينبغي ان ينسب الاعراض لغير الباقية
فينطبق على من ذهب الاكثر من منهم الا ان يحل عليه قوله وقد علمت وبما ذكره
انهم قوما توهم انه ان اراد انه لا يمكن اعادة اى فتلها في كفة الميزان متساوية
الا فتقال على الوض فقولهم وقد علمت لغو وان اراد به استماع اعادة الاعراض
فقولهم اعراض **قوله** ووجه الاندفاع ظاهر اذ ما يتوقف العلم على
الاعادة وما يتبع في حق الاعراض هو الوزن المعروف ليس عليها ان تقتض
هذا بخصوصه بل توهم بملحق الوزن ونفوس كيفية الى الله فيجوز ان يكون
ذلك بحيث لا يتبع في الاعراض ولا يتوقف على الاعادة وان لم نذكره او نقول
بوزن الصائفات لا العمل حتى يلزم اعادة اوزنها او نقول بوزن
الاجسام النورانية او البطنية لانه اعراض حتى يرد استماع وزنها واما
قوله والحكمة في الوزن مثل الحكمة آه فيه إشارة الى ان المراد بقوله علم
هذا ينزف شبهة المعتزلة اندفاعا كره له وهو الذي يحتاج الى الدف واما
قوله علم على تقدير المكانها آه فزعمه مفروغ عنه نظموه ان الحكمة في الوزن
مثل ما عرفت سابقا من الحكمة في الحساب **قوله** فيمن عليها بيان آه كما ذكر

سابقا

سابقا ان كل من افعله واحكامه يترتب عليها الحكم غاية الامر ان بعضها
ما يظهر عليها وبعضها مما يخفى **قوله** فان افعل الله تعالى آه لتفصيل لدم مطوي
ينبعث من السابق واما يصل انه انما اكتفينا في الجواب على ثبات الحكمة
لتفصيل او اجاله واما اجب بالثبات الغرض على احد الوجهين يستغنى العبد على
ذهب انهم العلم اذا الفعل كالحال من الغرض حيث عند المعتزلة كما مر فان
افعل الله غير معللة بالاعراض هذا غاية التوجيه ومن زعمه دليله على قوله ليس
عليها آه كما هو المنساق الى الوهم قال ان مثل هذا البيان من استماع على ظهور
ان الغرض من غير الحكمة كما مر ونوسم الله في قوله على ان فعله المشتمل على الحكمة
بالالتحاق ليس عليها بيان وجهها ولا يستتبع عدم التقليل اذا تضمن على الحكمة
فقد روي وعدم التقليل بالغرض لا بد ثم الدعوى **قوله** فليجب عليه آه اي لا يجب
عليه تعالى شيء لو كان فعله معللا بالغرض لكان واجبا عليه ليحصل غرضه
فمقتضى لقوله غير معللة فانه نسب الاول في موالف له الواعى ما في بعض
النسخ **قوله** عند بعض المفسرين واحد كفتان آه قد مر قوله وقيل لكل
مكلف غير ان آى عند بعض المفسرين واحد كذا ان كان اصل كونه بهذه الكيفية
مع قطع النظر عن الوضوء او الكثرة عند كثير منهم على ما في شرح المقاصد حيث
قال اذهب كثير من المفسرين الى انه ميزان له كفتان ولسان ولسان
علم بالحقيقة لا مكانها ونحوه بعض المعتزلة ذم بالالى ان المراد بالعدل

في كل شئ ولا اذكر بلفظ الجمع والله الميزان المشهور واحد **واجب** بان
يوزن الصائفة واما لفظ الجمع فله مستطام وقيل لكل مكلف ميزان
واما الميزان الكبير واحد اظهار الجلالة الامير وعظمه **القدر قوله** ولقد
عليه الصلوة والسلام وحوافها تدل على وجود الجنة التي يسجري بها الميزان
واما الحقيقة في اطلاق الشئ وعليه التقدير الجاهل قبل ظهور المحالين وذا قبل
ان جعلها على بيتان من باب طين الدنيا يجري مجرى التدبيل بالدين وكذا
على وجود النار بعد خطه الجاهل على عدم انفكاك احدهما عن الاخرى
الوجود **قوله** بل خلقنا يوم الجزاء بان يعني هذا العالم من الله
وغيره بالكلية ويوجد عالم آخر فيه الجنة والنار والانس وغيره فلا يلزم
خسوف الخلق او الخلق كما يلزم على تقدير وجودهما الا ان اى في هذا العالم
قوله فكيف يوجد آه ان ريد ان لم توجد المحصورتين فيهما كما هو الواقع
من العبارة فسم ولا ينفع اذا لمقصود عدم وجودهما الا ان مقتضى
الايينى على ما نزع الحكماء من امتناع وجود الشئ فيما وراء هذا العالم لكن هذا
يجري في الشئ الثالث ايضا وان ريد ان لم توجد فيها صمد ولا يتجاوز
فيها عنها لزوم خرق الفلك فكون عرضها كعرض السموات والارض
وان كان له دخل في الشئ الاول اذ لو يكن اعظم مقدار من عالم العالم
لم يلزم من وجودها خرق ما فوقها من الله فلا يمكن ان يتعرض له في

في

الشئ الثاني اذ بمجرد وجودهما في الفلك يلزم الخرق لا لبقا لها
وعدم الفزع فيما بينهما عند من يمنع الخرق عنها الا ان معنى هذا على كونها
مستوية على ورد في الحديث ويقال فيها صمد قليله كبيت السبع ما عرضه
من السموات والارض مع ان امره الخرق على نذهب الحكماء وهذا كما
ترى فانه يستلزم الخلق فان ذلك العالم ايضا كرى برليل كرى هذا العالم
فلم يتلقا الله على نقطة ولما كان ضعف ذلك الدليل مذكورا في موضع
لم يأت به الشئ ههنا بالقرن في مقدمته **قوله** والجواب منع آه كلف الله
ما فيه من المنع الثاني اذ منع بطلان اللزوم متأخر عن منع الملازمة الا انه
قد مر لكونه البعد عن نذهب انهم **قوله** يكون عرضها كعرض المحط بالقدرة هو القيد
المذكور بقوله من غير شكل فالحاصل انه اذا كان كذا لم يكن على الاولين فيما ورد
في التنزيل على السكالي واما نفس كون عرضها فمما لا كلام فيه وهذا ظاهر جدا ان
فوق على الناظرين حتى قال الملازمة ممنوعة اذ لا يلزم من كون شئ
في السموات كون عرضها كعرضها **قوله** لا يجب عليه آه ولما كان متمسك
المختزلة في افعال الله لا تخلو عن حكم هو العقل بان الفعل الحالى عنها عبث
منشئ على الله تعالى فيجب عليه رعايتها الا انه لم يتعرض له لكونه معلوما من فهمه
اصحهم توجه على هو طريق نبوته عند من امتناع الحالى عن الحكمة ووجوب المتضمن
عليه وهذا ايضا في نبوته ذلك المدعى عندنا لوجوب الرعاية بل يجري في العادة

تفضل كما مر اذا فرض الحاجة والمناظرة معهم فليبرر ذلك ان قد مر
انه راعى الحكم والمصالح فيما خلق وامر تفضل ورحمة فليكون فعل منه تعالى
فاليا عن المصلحة والتول بعد الوجوب لا يتفقد الحق في الجواب
ذكر بعده **قوله** انه غير ولى قى الحجازة وتزكير الضمير لان المصدر بالهاء
يستوي فيه الامران **قوله** ان تقرب او تعفى آه اذ لا قطع بشئ منهما في
حق العصاة والمعتزلة يقطعون بتعذيبهم بل تخلفهم في النار وبعض المرحية
بمعوم مطلقا ولا عبرة بشئ منها وبعده الخلود من العفو بالنظر الى حدوثه كذا
يشوب صنعة المصارع فلذا حجة الى جمل او معنى اللان كما قيل **قوله** فالجمهور
على ان آه ما ذكره من ذهب الجمهور والمعتزلة هو الذي نقله الحق في التفسير
في شرح المقاصد وفي معتقد المعين النسخي قال المعتزلة حكمهم حكم آباءهم
يخلدون النار ففعل للمعتزلة قولين او فرقتين والباقي قال اهل السنة
استمر كبر خدام اهل الجنة وقال ابو حنيفة لا ادري انهم في الجنة ام في النار
وقال محمد بن ابي اعلم ان الله لا يعذب احدا من غير ذنب واما قال ابو حنيفة
لا ادري احتياط الحجة ودرعه لتعارض الادلة انتهى فيكون ذهب اصل
السنة ومجوبه على خلاف ما قال الجمهور الا انه اجماع التفاضل في ذلك لا المصالح
الا ان يقال ان الذي حكاه النووي في شرح صحيح مسلم **قوله** اطاعوا الله واطاعوا
آه واما اطاعوا المسلمين فلا يجري فيهم خلاف بل ادعوا على انهم في الجنة قال النووي

الجنة

الجنة من يقرب به من علماء المسلمين على ان اطاعوا المسلمين في الجنة وتوقف
فيهم بعضهم وجعلهم في المسئلة لم يثبت مسلم عن عائشة رضي الله عنها قالت
ان رسول الله صلى الله عليه وآله وامر به الى جازة صبي من الانصار فقلت
يا رسول الله صلوات الله طوبى له عصفور من عصاف الجنة لم يعمل السوء ولم يترك
الحال او غير ذلك يا عائشة ان الله خلق الجنة وخلق لها اهلها وهم في صلاب
آبائهم وخلق النار وخلق لها اهلها وهم في اصلاص آباؤهم قال القرطبي هذا قول
الجمهور باجماع الحجة والخبار الصحيحة قال النووي والجواب عن ذلك
الحديث انه عليه السلام لعلمه نهى عن المسارعة الى القطع من غير دليل او قال
ذلك قبل ان يعلم ان اطفال المسلمين في الجنة **قوله** فلا بد لهم من دليل آخر
ويقال ان يقال ليس المراد انهم خدم حقيقة بل انهم كخدمهم في عدم اثباتهم باستقلال
حق الشريعة ما قال الشيخ النور بنى انهم يدخلون الجنة لا على سبيل الاستقلال
بل يكون كخدمهم كخدام الملوك في تصورهم ومنازلهم ولا شك ان عدم استقلالهم
في دخولها ثبت بقوله تعالى لا تجزون الا ما كنتم تعملون لعدم العمل لهم فلذا حجة
الى دليل آخر لكنه ايضا يخفى ان لو ثبت انه لا يثبت استقلاله بالعمل ولا بد
لنما من دليل آخر فانه غير من نفسه لجزا ان يغيب الله عنه اعداؤه استقلال
عن غير عمل منه بمجرد الفضل وادرحته وغير معلوم من الآية المذكورة وبقيت الجزاء
الاستقلال في قوله تعالى لا تجزون الا ما كنتم تعملون غير متيقن بل الظاهر

ان معناه لا تجزؤن ما يعمل غيركم كي لا تزروا زرة فذا خري والبر
ويمكن ان يكون الدليل الآخر لهم ما اخرج ابن جرير عن سمرة قال سأل
رسول الله صلى الله عليه وآله واصحابه عن اهل الجنة قال هم خدام
اهل الجنة **قوله** وروية اي ادراك جزاء الايمان لا يكون قبل دخول النار
فيكون بعد خروجه اذ لا يتصور ان يكون جزاء الايمان مع دخول النار
جزاءه هو دخول الجنة البتة البتة كما يدل عليه قوله عليه الصلوة والسلام من قال
لا اله الا الله دخل الجنة وقوله عليه الصلوة والسلام من مات لا يشك بالدين
الجنة وان زنى وان سرق الى غير ذلك فله بر ما قيل لم لا يجوز ان يكون
روية حين هو في النار بتجفيف العذاب فيجب ان يقال جزاء الايمان ان
لا يكون قبل دخول النار وانه مع اجماع **قوله** فيكون بعد خروجه ان عذبه
بقدر معصيته وانه ان عفى عنه **قوله** وتقره عليه الصلوة والسلام آه عطف
سبق بالمعنى وما ذكره انه لا يكون قبل دخول النار اه متضم الى ان البصا كما
لا يخفى حقيقة في الملك الطويل سيد يلزم الجواز والله شريك وما في القوس
المقدرة البقاء والدوام فهو تفسير لا هو السائق في الاستعمال على ما هو اية كثيرة
قوله وهو قاصد انه لا يشمل مثل الدواطة وسب الصحابة وقد اكد على
ابن جرير ذلك مع انها كباير على المختار **قوله** او لمن فيكون ركوب الكراهة
على البراءة من الكباير عند هذا القائل لقوله عليه الصلوة والسلام لعن الفروخ

السيد و في بعض النسخ بره او قد ير فيكون كل متعلق به التفسير من
الكباير عنده **قوله** وبيان القرائن قيل المراد به نسيانه بحيث لا يقدر على
قرايته بالنظر في المصحف لا مجرد زوال الحفظ والله اعلم **قوله** جابر خلة للمفطرة
فان قالوا بامتناعه تمسكا بوعيدات الفسق وان لم يمتنع بالعقل عند اكثر من
الفهم والوعيدية حيث انزوا جوازه بالعقل **قوله** لقوله تعالى ان الله يغفر آه
او رده على الجواز مع ان الاصح ان يمتنعوا به على الثبوت بغيره على انه
في اثبات الجواز ما يدل على الثبوت من غير حاجة الى دليل آخر فانه
ان اهل في المتن اعني ثبوت ثبوت العفو على ذكر له على يقال ان
المفطرة في تلك الآية معلقة بالمشية فلا يدل على وقوع لعدم العلم بوقوع
المشية بل على مجرد الجواز فانه ضعيف لانه فرق بين قولك يغفر ما دون
دون شيئا وقد يغفر لمن يشاء دون من لا يشاء فان الاول مجرد لتبين
المشية والثاني بل هو قيد لم يتعلق بالمفطرة وهذا قولك لا يميز بين
على من يشاء بمعنى انه يفعل ذلك لكن بالنسبة الى بعض دون بعض دون
بمفطرة الكفر ايضا جائزة عند الله تعالى وكثير من المشككين وان لم تكن واقعة
لقد برهن وقوع المشية المستند بوقوع مغفرة ما دون المشية كما يستحق الوقف
بينهم وبين الله على سبق له الآية **قوله** الاستدلال آه بقوله تعالى
ما لا يظن لمن آه فان الكلام العام هو في الشفاعة المقبولة والمراد بقوله الشفيع

يطاع لا شفع يشفع ويقبل شفاعة كي نفس عليه اهل التفسير لا نفى الشفع
 المطاع الذي يكون اعلى مرتبة من الشفع اليه على هو حقيقة الاطاعة اذ ليس
 ذلك بعيدا وتخير للظالمين اذ وفق الباري سبيل الاطاعة مستحقا مطلقا
 فانهم ما توهم انه لا يفرق بين مطلق الشفع من نفى الشفع المطاع اي الذي مرتبة
 فوق مرتبة الشفع اليه اذ لا احد فوقه تعالى **قوله** مستحقا لا على العموم في الدنيا
 اما الله ان فلا نه على تقدير كون العايد في قوله لا تقبل منها شفاعة للنفس الاولى
 كما لا يفرق اسباق انما يدل على العموم في الشافعي لا في المشفع لهم فيجوز ان
 لا يقبل الشفاعة من احد في حق البعض كالنفس والى تقدير كونه للنفس الثانية
 الخاصة كما يتبادر من قوله لا يخذ منها عدل اي قدية ويوافق قوله ولا هم
 يتصرفون انما يدل على انها ان جاءت بشفاعة شفع لا يقبل منها لانه
 يقبل الشفاعة في حقها مطلقا واما الاخيران فلا نه يجوز ان يحجز على سلب العموم
 لا على عموم السلب فلا ينافيه تحلية الجمع بلا التوفيق وبما ذكرنا اذ لا ما قيل
 الضمير في لا تقبل منها للمثناة فوق قوله في سياق النفي بغير العموم لان
 المعرفة والمضمر للسامع الحاصل من سبق الذكر كما هو مبني ايراد الضمير
 لا ينفى ايهام النفي وعدم تعيينها وتخصيصها الذي عليه لراعاة النعمان
 العقل وباقيل الجمع المحلى للعموم في الشخص خاص فلا وجه لتوهم فحظ المش قوله
 والدحوال بان يرا دمنه دلالة على مجموعها **قوله** واما حال فعل ذلك في ابتداء

223
 وقوع القيمة وشدة امره ثم بوذن بالشفاعة فنخفف عنهم آه وما قيل ان حالهم
 في جهنم لا قطع من احوال القيمة فما خيرا لدخول في النار اموال عليهم من تعجيل
 فصل العفة اي ما يرد لو دخلوا في النار كما فصل قضائهم من غير تراخ فعل الكفار
 الذين شفع النبي عليه الصلوة والسلام هم لا يكونون كذلك بل يدخلون من سائر
 الفرق الذي لم يخفف عنهم الا هو والى **قوله** والمراد آه قال القاضي
 في تفسيره اذا المقصود اعترافهم بعد المعاتبة بما غفلوا عنه ولم يكن ثوابه وذلك
 نسب لقوله فان عترفوا بنوبها قال اعترافهم بها من اعترافهم بالدنيا والآخرة
 بالنسبة انتهى وقد يقال المراد بالحياتين ما في الدنيا وفي القبر وترك ما في
 الآخرة لانه ما بين وعلى هذا يتم التمسك ايضا وبما يفسر ذلك على طبق قوله
 تعالى كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم فالمراد بالحياتين ما في الدنيا
 فحب اعنى امانتهم اوله قبل الحياة ولما نيا عند النقص والاحمال فان الدائمة
 جعل الامم بخادم الحياة ابتداء او بتصغير كالنقص والتكبير وذلك قبل سبحانه
 من مشوا البعض وكبر الفيل على ان اختيار الفاعل امر مفعوليه تصير وصف
 له عن الآخرة بالحياتين ما في الدنيا وفي الحشر ولم يتعرض لما في القبر لانه امره
 وضعف اثره **قوله** ثم الاحياء في القبر ويكون هذا الدواب او عقاب
 بالشفاعة ولما كان ذلك حكاية عن الكفار لم يكن احيائهم الا للشفاعة فثبت
 عقاب القبر **قوله** وقوله عليه السلام يستنزهوا آه هذا ليثبت عقاب القبر

معلوم من الفاسق ايضا ان لم يعرف ويدل عليه غيره من الدعا ديت ايضا
 مثل ما في الصابج قال النبي عليه الصلوة والسلام لا ياتي على المؤمن ليلة اشهد من
 اول ليلة فارحموا الموتاكم بشي من الصدقة **قوله** ونقل العدة آه كان الطاهر
 ذكره تحت سوال منكر ونكير فخله ذلك العدة دعة ما يمكن ان يقال انه
 لا ذكر ان القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرات النيران وكما
 منقطة ان يكون قبر الصبيان خارجا عن ذلك الحرة عقبه بما يدل على عموم
 فيقول انه قد نقل ان الصبيان يثكلون ومعلوم ان السؤال لا يكون الا بالاحياء
 في القبر وهو لا يكون الا لا نموذج ثواب او عقاب بالاتفق على نقل العلامة
 ايضا فقد علم من ذلك النقل ان قبر الصبيان ايضا لا يكون خارجا عن ذلك الحرة
 والله اعلم **قوله** ان الانبياء لا يثكلون في الظهيرة بل للانبيا عليه السلام
 في القبر قال الشيخ الامام الزاهد الصغار ليس في هذا نص و قد ورد دليل في
 عنهم وهو الصحيح **قوله** ولا يعقل السؤال اه ممنوع اذا النبي صلى الله عليه وآله وسلم
 كل نومه الايمان بالرب نومه الايمان بنبوة نفسه فيجوز ان يشك في
 تقول في هذا الرجل فيقول المؤمن هو عبد الله ورسوله وان قيل لمعلوم
 ان نبوة نفسه اظهر عنده فقد يحتاج الى السؤال نقل تقدير تمامه اذ قد ورد
 في الحديث على ما سيحكي ان الملكين يقولان لبيك لربك فقولنا نعم انك
 تقول ذلك يرد اننا نعلم ان نبوته اظهر عنده من النبوة الرب و...

لا ياتي على المؤمن ليلة
 من اول ليلة

وليس في الانبياء

قوله شرط ان لا جبراء الاحكام الدنياوية عليه كالصلوة عليه وخلقه لمن
 الله تعالى فله يكون ما كانا كما فرأى محمدا في النار كجذات من حبل جزاء الله
 ثم ان العلم بنفس حصول التصديق في قلبه لا يكفي في اجراء الاحكام عليه لم يعلم
 حقه بحكم بالشهادتين سواء جعل شرط او جزاء اما على الدول فلهذا وال علم
 الايمانه بوجه آخر بان يرى يصلي مثله لكنه كان لم يعلم فان ما اعتبره الشرع
 وبطل عليه هو التصديق اللساني في لم يحقق دليلة الشرع عند الامام مثله
 لم يحكم عليه حكاه ليله يكون اجراء الحكم الشيء بدون دليلة والاعلى الثاني
 ان لا يعلم ايمانه في نفسه ما لم يعلم تكلمه بالشهادتين فلهذا لتفصيل غرض
 باجواء الاحكام بالاتفق ان يكون ذلك على وجه الاعلان والظاهر
 على الامام ثم يكون في الحاجة مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره على الثاني
 كما انه يكفي في ذلك مجرد التصديق القلبي وان لم يظهر بوجه صله على الدول
 وبما ذكر ظهر لك ما في ما قال من ان مقتضى مقتضى الشهادتين ان
 فانه ان اراد ان الغرض من ذلك ان يكون على وجه الاعلان والظاهر على الامام
 بخلاف ما اذا كان لا تمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان لم يظهر على غيره
 فانه ان اراد ان يكون مجرد التكلم لذلك الغرض فمنع ذلك من ظاهر
 ان غرضه وان اراد ان يكون في الايمان نفسه ولذا يكون مقابلة الدول
 فان لزوم كونه على وجه الاعلان لذلك الغرض مشترك في كليهما كما لا يخفى

فقد بر **قوله** فمن اخل به متفرع على في المتن فالجواب المحذور للتصديق وبوجه
قوله ولا تنفع المعرفة وقوله والتلفظ آه اعتراض في البين لم يفرغ لعدم
الشمط كما انه ليس بجزئية وما توهم فزعهم على قوله والتلفظ آه وقيل المراد
انه مشروط بالامكان فمن اخل به فهو كافر لان انتفاء الشبهة يوجب انتفاء
المشروط فمن سوء الفهم كيف والتزاع في انه جزء او شرط يكون جسيما
مجرد خلت بله ثمرة في الاعتراض عليه بانه مخالف لاطلبة جمهور المحققين
انه التصديق بالقلب دائما لا يترك شرطه جارا الاحكام في الدنيا والآخرة
على الفاسد **قوله** ولا تنفع المعرفة القلبية اي مجرد العلم اليقيني اي فصل من
غير قصد واختيار في تحصيله بل لا بد من الادعاء والقبول اي العلم العقلي
بالقصد والاختيار في تحصيله **قوله** الايمان الى القلب والقول بانه نسبة الاختيار
جزئية الله صحت عن الظاهر من غير ادعاء فلا عبرة به **قوله** وهو التصديق
وقيل انه يجوز ان يكون الايمان مشترك بين المجموع المركب منه ومن
التكليف كما ان لفظ القرآن مشترك بين الكل والجزء مرفوع بالاصل
هو عدم الاشتراك فلهذا صار اليه من غير دليل **قوله** لمجيب آه ذكر الامر من
انه نسب الايمان الى القلب وجعله باعتبار الجزئية خلاف الظاهر لان الشبهة
لم يصح به توحيلا على النجاسة الى فهم من تغلق بالسباق **قوله** مقرون بالايمان
بالمعنى الشيعي فانه الحقيقة في الملاحقات الشيعية بالمعنى اللغوي فانه قد نقل

علم

215
عنه في الشرح فلهذا يحمل عليه من غير ضرورة **قوله** فان الجزء لا يعطى آه
ولا ياتى قوله تعالى حافظوا على الصلوات والصلوة الوسطى فمن قبل خلت
بمقتضى الظاهر والكلام على محاذرة الظواهر **قوله** فلهذا يقال جاء القوم وافرادهم
اي كل واحد من افرادهم ولا عندي العشرة وآحادها اي كل واحد من آحادها يكون
من عطف الجزء على كله **قوله** فلهذا يلزم من عدمها عدمه لان وجود الكل اما
المستدعي وجود الجزء من حيث انه جزء ان خارجا في رجا وان عرف في الجزء
العرفي على عرف في صورة زيد والشجرة فان يعود خارجا لا يعتبره العرف
كذلك مادام الاصل المعتد به اعني السابق مثله باقيا لعدم نظرم على هو الاصل
والجدة فيه فبقا يهيبقى الكل بعينه من غير قصور فيه عندهم ولا يكون معدوما
بغيرهم بعدهما في نفس الامر وان عدم في نفس الامر كعدمها ويدل عليه صريح **قوله**
في مسائل فلهذا يطلق ما افادهم عليها **قوله** جزء لا يزيد مثله فانه اذا قيل جاء زيد
فصوب عمرو الى غير ذلك من الاستقالات في محاوراتهم لم يرد به ما عدا زيدا
وهو صريح ونحوه من الاعضاء التي لا يموت هو بقاها بل يكون المراد هو تمام
وجوده الموجود وهذا ظاهر صحت ذلك فيه لا يرتفع الامان عن جميع الحقائق
كما لا يخفى هذا هو مذهب السلف على ما صرح به الامام حيث قال في وجه الضبط
ان الايمان بالكلية وكذا او بالجميع على القلب وعلى الجوارح وهو مذهب السلف
فلهذا هو موضوع للقدر المستويك اي موضوع للمعبر المعتمد فيه هو القدر

المشترك على قياس قوله كإن الاعتبار المعتمد به في الشجرة بحسب العرف هو القدر
المشترك بين الساق والمجموع وهو الساق كذلك الاعتبار المعتمد به في الدين
عند السلف هو القدر المشترك بين التصديق والمجموع وهو التصديق ثم افصح
هذا المعنى بقوله بالتصديق منزلة أصل الشجرة في دأب الأصل أه يدل على ذكر
قوله فيكون اطلاقه على التصديق أه بالتفريق ضرورة أنه لا يكون اطلاقه
على معنى على سبيل الحقيقة فلم يكن موضوعا بارأيه حقيقة الدأب لتسريح في العبارة
اعتمادا على ظهور المراد مما بعده وما مشد غير مواخذ على مثله في أصل كلامه إلى المجموع
الذي وضع له الاسم لما كان الاعتبار المعتمد به فيه هو الذي هو أمر مشترك
وبين التصديق والساق مثله لم يحكم العرف بفأيه ما دام الأصل المعتمد به
باقيا فما حصل بعد انقضاء الفروع هو الذي كان قبله بعينه عند نظر العرف
أذا نظرهم مقصور على الأصل المعتمد به والديان في ذلك وحدة الوضع والموضوع
بالنوع أو الشخص فبذلك فيه وحدة كذلك عند الواضع عن العرف مملوك ولا يبرم
أن يكون كذلك في حد ذاته مع قطع النظر عن اعتبار الواضع وبذلك
صح به بعض الفضلاء أن التحالف باعتبار التثنية والذبول مثله في شخص
الإناني لا يؤثر في التحالف الشخص فزيد علم بحسب العرف لذات الشخص
تعبا شخصيا من أصل الدعاء إلى التقائية مع حصول التحالف في شخصيته فإن
العرف لا يلتفت إليه إلا العلم **قوله** وبينه وبين النكاح اتحادا لمصداق في

العلم في مجرد أن لا يبرم العطف على المجرد بدون إعادة إيجاد المراد هو
المجموع وفي بعض النسخ اكتفى بقوله وبين الأعمال اكتفاء بما هو الدأب في المقابلة
فلا يبرم هو العمل منضمه إلى التصديق يعني مجموعهما فلا يطلق الانضمام عليها
إلا على الشجرة المعينة بما بقي الساق الذي هو المعتمد به فيها وإن كانت
المنظمة في نفسها لكونها الساق مع الفروع **قوله** محسنة له أي أوصافه بكلمة له كما
يظهر من ظاهر سبابة أجزائه بكلمة له كي يلائمه قوله الرابع أن يكون العمل
مختصا به بالكلية وقد اتخذ كل منهما مذهباً على في العقائد الإسلامية أن
يعمل الصالح عندنا وصفت بكل له جزء، وعند فقهاء أهل الحديث وتكليم جزء
بكل ولديفوت الديان بقواته على المذهبين بل **قوله** ويطبق عليها لفظ
الديان أي على الأعمال مع التصديق **قوله** أن الإسلام أي في الشريعة هو
ذلك الذي دال الظاهر هو التلفظ أه هذا على اختار في تفسير قوله تعالى قل لم تؤمنوا
ولكن قولوا أسلمنا كما يستفاد من قوله وقد ينكح الإسلام الظاهر أه من أن
المراد من الإسلام هنا هو التلفظ بالسلمة دين فأنهم لم يأتوا بعمل صالح بالجوارح
كما يشوب ما ذكر بعده فوليهم أي المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله
ثم لم يرتأوا وادعوا بآموالهم وأنفسهم في سبيل الله ولذلك هم الصادقون
على تفسير الفاضل حيث حل الجاهدة المذكورة على مطلق العبادة الحالمة
بأنه يثبت بل إنما اظهروا بسلمة دين وتركوا المعاملة معه وانظر إلى ترك

المقتضية ليس من الاسلام والاستيلاء بالجوارح ولذا اخرج في تفسيره القاصي
في هذا المقام مقابلة للاسلام وقال الامام في الاحياء ورد اطلاق الديان في
والاسلام في الشريعة على الاختلاف ايضا نحو قوله تعالى قالت الذراري ان هذا
الديانة والمراد بالديان قسما التصديق فقط بالاسلام الاستيلاء بالديان
والجوارح انتهى فقد ذكر في تمثيل صورة الاختلاف ما ورد اطلاقه على مجموع
المتنظير العمل بالجوارح كالديانة المذكورة على ما فيه ولعل اعتبارها بالمقابلة
من الاستيلاء بالجوارح ولم يتوهم فيه ما ورد على المتنظير في الامانة
المذكورة على اختيار الشك في تفسيره وذلك ليس لها في مخالفة ما ذكره الشك
من معنى الاسلام وان كان ظاهرا لاكتفاء في التمثيل نظر الى خلفه والله اعلم
قوله المقبول عند الله بان يجازي عليه ويشبه فذلك ينفي عن الديان الحقيقي
اذ لا منفعة لطاعة مع الكفر الحقيقي بخلاف العكس اي الديان الحقيقي فذلك ينفي
عن الاسلام والاتفاق والظاهر في قوله التارك للدعوى اشارة الى معنى
آخر ورد عليه اطلاق الاسلام في الشريعة من صورة الاختلاف كالاستيلاء
بالديان والجوارح معا والافتكاك على طبق اسباق ان يقول التارك
للمتنظير **قوله** فذلك من اعتبار قيد آخر وهو اعتبار القصد والاختيار في
تحصيله يخرج الكفر العادي فانه لم يحصل المعرفة لصاحبه الا بالاضطرار
وعدم تمكنه من التخلص عنه لا بقصد واختياره **قوله** والقرب ان يصير

كان القيد المذكور ما فوذ في مفهوم التسليم فانه لا يطلق على ما يكون بقصد
من المعرفة فلا حاجة الى زيادة على مفهوم الديان **قوله** وان لم يصعب
المختره اي موضع القطع فانه يوم انه حمل التصديق على معنى المصدر في الحديث
اعني جعل الشيء صادقا بالاختيار وليس كذلك فانه ليس الا العلم والدعاء
بالنسبة نعم قد يكون القصد والاختيار في تحصيله وهو التسليم والقبول كما ذكر
في ما لم يبعد حمل على ذلك قال ويقرّب منه ما قيل آه **قوله** فان القيد آه يعني
ان القدرة وان كانت ايضا بمعنى صحة الفعل والتارك عند المتكلمين فيكون حقيقة
في ذلك المعنى في عباراتهم لكنه يحمل معنى الحكماء اعني ان كذا فعل وان لم
يكمل الفعل ولو على سبيل التجوز وقد مر ان القادر يعني ان قد يضطر الى الفعل بسبب
مخرج فذكره بعده المختار الذي هو حقيقة في معنى صحة الفعل والتارك عند
المتكلمين لان ما انبته الحكماء ليس اختيارا عندهم تاكيدا او دفعا ليهام التجوز
لان اعادة الشيء بمراده قد يوكد المقصود وليس بحيث يرتفع توهم التجوز
ونحوه كما ان اعادة الشيء بعينه في نحو يزير بركون كذلك بما قرأنا ان
ما يتوهم انه ان الاختيار بمعنى صحة الفعل والتارك عند المتكلمين على خلاف الحكماء
كون تلك القدرة به لكل معنى بعينه عندهم فلا يلزم ان يكونا حقيقة بمعنى الصحة
بل مراده به كلف الاختيار والتعيين بنظر القدرة لانهما بمعنى واحد عند كل من الطرفين
قوله فلا كان لو قولا لا يتم قوله ما فيه فني آه اذ قد يكون في بعض الدخالي ابناء

بالكفر كما في بعض من سجد الصنم والحق المصحف في القافية ذكر بعد
فرغ عن تنمة الموصول لكنه يوجب نوع اختفاء في المقصود فكان الظاهر
ان يذكره متصلا بالموصول وان لم يكن بيان له من حيث ايهما **قوله**
كالتقنين بالنور والظلمة وهم الى توبة والديانة من الشريعة للمجوس
منهم كى توهم بعض الناظرين في هذا الكتاب بل المجوس ذهبوا الى ان خلق الله
الخمر زهدا وخلق الله اهر من وهو الشيطان **قوله** عايش الظلم والظلم
وهو معاينة العبد على ليس فعلا ولا يخلق بالحكمة وهو كلفه بما ليس في كينونته
فانهم لم يشبهوا الكلب فلم يكن من العبد الخلق ايضا لم يكن له فعل اصلا بل كان
كالجماد **قوله** فكل متفقون على انه آه بخلاف الشريعة القائلين بتعدد الاله فانهم
انما وقعوا فيه من زعمهم انه لو له ذلك لزم ان يكون الواحد خيرا او شررا وهو
محال لا ينز هو اعن سمة النقص كى توهم كيف ويجعلون كلامها الموصوف
بصفات الالهية كما حجب **قوله** ادانكارا مجمع عليه قطعي اى على ضروري بحيث
لا يحتجب على الخاصة والى امة كالصلوات الخمس واما القطعي الغير الضروري
منه فحق انكاره خلافاً لقليل وكفى وقيل لا كى في التلويح وغيره **قوله** المنكرين
لرحمة الخمر اى من حيث انهم مجمع عليه قطعي فان انكاره كفر من هذا الوجه
قوله هو يكون القيمة الدون لا يشك آه فانه اذا لم يكن محمى عليه لم يكن
من ضروريات الدين ايضا فثبت التكفير بوجه هذا على ما هو المشهور

ان

ان الاديان هو المصدق بما علم ضرورة الى ما اشتبه كونه من الدين بحيث
يعتبر العامة من غير افتقار الى النظر كى في شرح المقاصد وغيره فانكار
ما ليس من ضروريات الدين لا يكون عدم الاديان حتى يكون كفرا داما على
ما هو المتحقق من ان المراد بالضرورة هناك هو العلم القطعي وان كان بالنظر كما صح
المحقق التفت زانى في بعض تصانيفه يكون استحلال ما ثبت حرمة بالقطع وان لم
يكن ضرورة الدين كفرا فيمكن ان يراد بالمحرقات هى المحرمات القطعية وبالضرورة
في قوله ادانكارا ما علم ضرورة معنى البديهة والضرورة من الدين فلم يكن يراد بخل
فيما تقدم **قوله** ولا يبعد آه اشارة الى ما فيه من الضعف اذ لما قلناه في كون ما ذكر
في دليل الكفر محال كى لا يخفى **قوله** يكفرون بكلمات آه فديان لا ليس على الحقيقة بل مجرد
تعليل منهم **قوله** انه يعلم منها فالمراد بقولهم كفرا لزم منه الكفر لانه كما فر حقيقة فيما
بينه وبين الله فانه انما يكون كذلك لو كان الكفر منزعا او لا كما قيل في هذا الجواب
ايضا صرف عن الله امر كالحمل على التعليل وعدم الحقيقة **قوله** فالمراد به الرجوع بالصفة
ويؤيد به انه جسد يعدى بطلان البتة وعلى وفق هذا نسبة القاضي تائب الله عليهم بقوله
لزم عليهم بالقبول وارجحة فان الرحمة هو اللقاع والحقان على صرحا به واما
على قول القاضي في تفسيره انه اذا وصف به الباري تعالى اريد به الرجوع من
المعقولة الى المفطرة فيحتاج في التزام قد يتبع بها الى تضييق معنى التفضل بالشارة
الى انه مجرد تفضل منه لا **قوله** اذا قدر عليها ظرف لا يستفاد من قوله مع التزم

أي أن استطراد العزم في التوبة إذا قدر عليها وإما إذا لم يقدر عليها فليس
ذلك شرط قال إمام الحرمين أن العزم على ترك المعادة الكافية لثبوت
في بعض الأحوال ولا يطرأ في كل حال إذا العزم انما يصح ممن يتمكن من مثل وقدرته
ولا يصح من المجهوب على ترك الزنا وقال أسيد في شرح المواقف أنه قد روي
استفاد من قوله لا يعود وفايته أن العزم على الترك ليس مطلقا حتى لا يتصور
قدرته بل هو مقيد بكونه على تقدير فرض القدرة وثبوتها فيتصور ذلك العزم من
المسبب البقاء **قوله** وشرط المعترضة أنه حمله معادلة لقوله وشرط بعضها مقتضى
أنه مع أن المصنف أورد في المواقف من شرط المعترضة فلا يتصور
بظاهرها **قوله** مثل أن يترك أه أي مثل أن يعزم بترك الذنب سنة **قوله**
فإن علم أه إشارة إلى أن المراد بقوله أن لا يؤدي أن لا يعلم ما دية إلى النقطة
قوله بل يلزمه أنه كلمة الاضراب لا تعال من بيان حال الله مر بالمعروف
الوجوب ونحوها إلى بيان حال غيره أعني وجوب الاعتزام وعدم وجوب
مفارقة البلد في المعنى بل حرف الاضراب فإن قلنا جملة كان معنى الاضراب
إما لا يبطال نحو وقال اتخذ الرحمن ولد أسجانه بل عباده كرمون ولما لا يتعاقب
من غرض من أن يزعم ابن مالك أنها لا تقع في التنزيل العلي هذا
ومما قد انفج من تركي وذكر اسم رب نفسي بل تؤثرون المحبة البنية فليكن
ولما كتاب ينطق بالحق وهم لا يظلمون بل قلوبهم في غمرة **قوله** وفي

قوله أي بقية بني عبده **قوله** شرع بالممكن في سنة بيته تاسعا أو غير تاسعا
لا لأن أن نذر السنة بيته تكلف ارتكاد مصلح الماسن والمعاد كيث لا يقدر
عليه فزيد فلم يفرغ عنها مصلحة يجب شي من الزمان والأحوال والله من
حتى يثبت أحد لا ريب في ذلك لا تقير دينه أذ قد ذكر أن السنة بيته قد تكلفت
القدرة الملقح وتقدير الحج وإزاحة الشبهة على وجه لا يتصور عليه فزيد فلا حاجة
للإتيان آخر يقوره ويدعو الملقح **قوله** مما يوكره الله تعالى به وهو من أدنى العزم
بما أرسل **قوله** وعن الصغار المسورة أنه معطوف على قول المطلوب ولكن
الكل يرجع إليه إذا جازع ما سبقت من التفصيل كالمتعلق به فلما فرغ عما يفضل المتن
بالحق به ما لم يذكر فيه وإما عدل قوله فإن كانت كبيرة أه فيستفاد من هذا الكلام
أنه يرفع ما قيل أن عطفه على قوله من نقدة يفيد المعنى وعلى قوله من نقدة الكذب
بما فيه أن الكلام في تفسير سائر الذنوب فلا بد من التقدير كذا وإن كان صغيرة
فهم معصومون عن الصغار ويلزمه وضع المظهر موضع المضر **قوله** ومن الصغار
التي لا مسورة عند الله مهمل لكن منهم من فيستعملون وذهب إمام الحرمين من أن هؤلاء
من المعترضة إلى تجوز الصغار عند انتماء ما ذكره الفللم في شرح المعاصد
ولا يخفى أنه في ما قال في شرح الصغار موافق للمواقف من أن الصغار
يجوز عند الجمهور خلاف الجبائي أنهم إلا أن يقال أنه اقتصر من الجمهور على ذكر
إمام الحرمين وأبى في شتم وإنه أراد بالكفاية في قوله المذهب عندنا من الصغار

عدا وذهب امام آه بعض الاشاعرة لا جمهورهم على خلاف ما اراد في قوله
امام الحرمين ما وادان ذهب البعض هو المختار عنه **قوله** هذا الكلام لا يخفى آه
ليس المراد ما ذكرنا من التنافي بين ما ذكره في شرح الحق صدم قال في شرح
العقائد والادعاء لا يخفى ما بين كلاميه من التنافي كما لا يخفى بل مراده هو التنافي
في كلام شرح العقائد بين اوله واخره حيث دل اوله على جواز تعدد الصغائر
بعد الوحي واخره على عدمه والكلان حله على كونه قبل البعثة بعين وتخصيصها
من غير باعث ويمكن ان يقال يجوز ان يكون مختاره عدم جوازه بل البعثة
على خلاف الجمهور وما ذكر اوله هو جوازه عندهم لا على اختياره لكن لا يسا عد
قوله واذا اقرر هذا في نقل آه ولا يبعد ان يقال اراد حمله على ذلك على تسليم
كونه كبيرة فانها لا يجوز عنهم عداسهوا بعد البعثة على المختار فنوا على توصل احتمال
عدم كونه ذنباً صمد بل مجرد ترك الاول واحتمال كونه كبيرة قبل البعثة ولم يتوصل
لا احتمال كونه صغيرة صمد ولعلم لهذا وقع في بعض النسخ من شائبة التماخر
قوله واختير في المواقف آه معطوف على قوله قال في شرح العقائد ادعاه من
وقوله قلت هذا الكلام آه اعراضاً من بينها اي قال في شرح العقائد ان الصغائر
يجوز عداسه البعث عند الجمهور واختير في المواقف وشبهه خلافه حيث اختير
عصمتهم في زمان نبوتهم عن الصغائر عدا وكذا المحققون على خلافه فانهم ايضا
على عصمتهم عن تعدد الصغائر بعد البعثة فالخط بالدعوة من العقلاء هو عصمتهم

عن الصغائر عدا وانما لم يعل الشرح واختير في المواقف وشبهه موافق
للمحققين اووا المحققون اختاروا كذلك ايضا الى غير ذلك من العبارات
كما هو الظاهر عند راعن اتبعوا واحده منها لا يخرج مع كون كل منها كافياً في رفع
الوثوق عما في شرح العقائد وقوله وما ليس بصدد رآه من تنتم كلامه المحققين
واقتضود من نقله ان المحققين انتقموا على حل ما صدر عنهم على ترك الاول
علم يترك وحله على كونه قبل البعثة مثله كما فعل شرح العقائد فانه الدرر من منهم
الان يتبين انهم فالدعوى ان يختاروا على ما فوقه من غير ضرورة هذا توجيه كلامه
بحسب تنظم مع السابق **قوله** وعلى هذا ينبغي ما يتوهم آه بل كثير من اولتهم
المنطقية والعقلية فانه غير وارد على محل النزاع اعني كرامة الثواب والكرامة
عنده الله من حيث الاعمال كما لا يخفى على من تدبر بها **قوله** قلب بهر هذا من إضافة
العام الى الخاص كما في سورة الفاتحة وشجر الدرر وعلم النحلان القلب
على ما في الصحاح البير قبل ان يطوي بذكر وبنوت ويدر على ما قال الشعبي
غيره بير بين كبر ومرتبة كانت لرجل يدعى بير قسيب به ويس اضافة العام
الى الخاص مطلق فيجوز بل اذا استلزم كون الخاص فردا للعام كانت زير وهو ان
فرض دللوا كوا بان مشهه زمان تمام علم **قوله** المتوجه بطلية قلبه آه هذا
يلزم حسن المعاملة اذ لا يتوجه القلب اليه بالكلية الا ويتجه القلب بالكلية تبعية
لا مور لا يبرق بترك طاعة ولا ياتي بمعية ولذا وقع بطله في بعض الكتب

المواظب على الطاعات المحتجب عن المعاصي **قوله** عن الاستدراج وكذا
عن الدلالة وهو ما يظهر على هذا الكاذب هو كذا التفسيرية كما روي عن مسند
الدلالة تركه تفويضا الى مقايضة اودرج في الاستدراج وقوله كما يقع استدراج
لهم آية مثيل للتفسير **قوله** بل الكفرة ما يقع لبعض الكفرة من الاستدراج
قد خرج من نفس قهر المؤمنين فانظر الى يقول بل قوله وبالصفات المذكورة
للمؤمن وبقي المؤمنين المتقاة **قوله** استدرجهم هذا فعل لا يقع على الجانبة
او يقال انه منصوب بما يتناق الى الفهم من اسبق اعني ايقاع الله تعالى فيهم
نصب المفعول له بدون ما هو مشروط على المختار اعني اتحاد فعله مع فعل الجاهل
قوله يتكروا آية تيسر انكار معلوما من الاستدراج على ما قال امام الحرمين في
جمهور المسلمين الى جواز كرامة الدولياء ومنه اكثر المعتزلة والاستدراج
يسيل الى قريب مما نذهبهم فكان الدولي ان لا يجعله مع المعتزلة في ملك واحد
لكن قال الامام الرازي في الدرر بعين المعتزلة يتكروا كرامات الدولياء
ووافقهم الاستدراج ابو اسحاق **قوله** فقه مريم حيث جلت بلا ذكر وتقط
عليها الرطب من النخلة اليابسة وكما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها
زقيا واقصف برء برحمة فانما هي التي بوسن بلقيس قبل ارتداد البصر عندهم
الاكثرين **قوله** ما تواتر اي بالقدر المشترك بين الكل وان لم يتواتر شي مخصوص
قوله من ابي قحافة خبره خبره وهو ان كان صفة لكنه لا كان يميزه الاستدراج

نظم

نظم في سلمها فلفظ الاسم في قوله واسمه على معناه والتسليم في الحمل
ويحتمل ان يراد بالاسم ما يعرف ويتميز به عن غير مطلق فان الاسم علمه
العلمية المميزة له عما سواه والحمل حينئذ على الحقيقة وبذلك قال سبحانه وتعالى
ان الله يشرك بكلمة منه اسم المسيح عيسى ابن مريم **قوله** وان كان عمر ابي
ذال لم يكن في وفور المناقب والفضائل كالشجاعة والعلم ونحوه مثلي اذ
لكلام في عموم مناقب علي رضي الله عنه خصا صه بالكمال والكرامات
لان ذلك غير قاطع في الدلالة وعقد البيعة **قوله** واستشهد على راس الثلثين
آية يعلم من هذا بعد ملاحظة ما تقدم ان خلافة عثمان رضي الله عنه كانت اثني
عشرة سنة الاربع اشهر وستة اشهر فليس كلامه قاصرا عن اعادة
مرة خلافة **قوله** فتم لكتاب الخلافة وما تخلل من الايام العديدة لا يعتد به
في جنب السنين فليبرر ان استشهدا على كرم الله وجهه على راس الثلثين
مع وفاة صلى الله عليه وآله واصحابه لم يلزم ان يكون الخلافة ثلثين سنة
بل كان الايام المتخللة كما مر **قوله** وقيل ان الثلثين اية وعلى هذا ما في
كثر العباد ان ابا بكر رضي الله عنه كان في الخلافة سنتين وثلاث اشهر وستة
ايام وكان عمر رضي الله عنه في خلافة عشرين سنة واربعة ايام وكان
عثمان رضي الله عنه في الخلافة اثني عشر سنة اياما اثني عشر يوما وكان علي رضي الله
عنه في الخلافة خمس سنين والائمة اشهر فان مدة خلافة الائمة الاربعة حثيث

تسعة وعشرون سنة وستة أشهر ويوم وثلاثون سنة وستة أشهر ويوم
 لا ثلثون سنة فلا يفتح ذلك ما ذكره الشيخ في تبيين مدد حرفة الدنيا
 رضي الله تعالى عنهم فإنه قول آخر **قوله** فإن صيغة اه فتقبل بقوله أي المرافعة
 منه أه أي ليس لفظ لمعنى بمعنى الموضوع له فإن صيغة أفضل إنما هي مرفوعة
 بوجه ماله بوجه مخصوص بل بمعنى المراد وإنما كان ذلك مراداً من الذي
 وقع الخلاف فيه هو هذا الذي حيث وجه آخر ولد من حيث جميع الوجوه
قوله عدم الإيمان فيه رد على من زعم الكفر هذا الإيمان كما صاحب التبيين
 فإنه يلزم حينئذ أن لا يكون الخافل كافراً أي أنه ليس بمؤمن وذلك باطل
 قطعي ولا يكونه عدمياً اعتباراً بالحكمة في غاية الظهور ضرورة أن مثل الجدار
 ليس بكافر ولذا اكتفى بما هو الله من ذكره أعني كونه عدمه لا صفة كما توهم **قوله**
 هذا نذهب الشيخ فإن معنى كلامه أنه التصديق بما علم منه صلى الله عليه وآله
 وأما بسم قطعي من غير شبهة وليس غير مطلقاً أعني أن يكون مركباً
 منه ومن غيره كما قال طائفة أنه التصديق مع الكلين وبروي عن أبي حمزة
 رحمه الله أنه قال قلت لأبي حمزة أنه الكليح أن وقال قوم أنه أعمال الجوارح
 وذلك هو نذهب الشيخ ونخص به بالخير لم يسل ما روي عن أبي حمزة
 أيضاً مما لا قرينة عليه **قوله** مع القدرة عليه متعلق بما بعده أي بما هو شرط
 في زمان القدرة عليه وأما برونه فليس بشيء بل يكون ذلك من قال بحيز شبهة

قوله

231
 والله أعلم **قوله** المأكول في بطن الحيوانات يقال أكل في بطنه وأكل في بعض
 بطنه قال الله تعالى أو لك ما تأكلون في بطونهم إلا الدار في الكواشي أنه
 حال مقدرة إذا حصل في البطن ليس مع الأكل بل بعده وقال أبو البقاء
 أن الجيد أن يكون في بطونهم طرفاً لياكوس وفيه مبالغة في الأكل ثم أن السباع
 في ظرفية البطن استنبط به وملاؤه للمفردات كإن السباع في ظرفية بعض
 البطن عدم ملاه وقد يقال أنه تأكيد إذا أكل قد يستعمل في غيره كما يسمى لكن
 الكلمة الهم فذكر قوله في بطن الحيوانات لتكميل استنباط الداء والسؤال
 نحوه وما قيل أنه حال أو متعلق بقوله يحيى ويسال فاسد لجواز كون الحياء
 وغيره قبل دخوله في البطن أو بعد خروجه عنه **قوله** فتصحيح الإيمان بالملائكة
 بأن بعضها كجبريل مثله للنبي عليه السلام والوحي بأنه قد يكون بالمسألة أهم
 عليك لكون وجوب الإيمان بهام متفقاً عليه بيننا وبينك والدليل على
 ذلك ما علم بالعلم من النبي أهم من غير فرق **قوله** فكيف يجوز أي كيف لا يجوز
 مثل هذا في الميت بأن الميت لا يدرك غيره مع كون أحدهما
 عند الآخر **قوله** متعلق بموذيات القدر باحقيقاً أو حكماً **قوله** كل ذلك
 في حيز المكان كما هو الأصل ومن ادعى الاستلزام أو الوجوب فليتبين
 فلا يردهما توهم أنه إن أراد بالمكان ما يشمل الوجوب والاستلزام لا يكون
 وذاً على من ينكر بعض ذلك وإن أراد المكان الخاص فبذلك من دليل

مبحث السائل عن الميت
في وقت كونه

قوله اذا اقبر الميت اناه آه مراد نظيره يدل على ان السؤال يكون
في القبر لا عقب الموت بله فصل في النسبية في باب المتفرقات روي
عن ابي بكر الصديق رضي الله عنه قال السؤال لكل ميت قيل له في اي وقت
يسال قال عند دفنه اذا صار تحت التراب وعند بعضهم اذا سوى التراب
على قبره قال هل ان الميت اذا غاب عن الاكدميتين فانه يسال واذا مات
في الماء او في المفاضة او اكل السبع فهو مسؤول وفي الروضة فان قيل ما تقول
اذا مات الرجل ولم يدفن اياك انتم دفن متى يسال في القبر ام في البيت فتقول
خلف المشايخ فيه قال بعضهم لا يسال ما لم يدفن في القبر وبذلك تأخذ ولو مات
رجل في القرية فجعلوه في التابوت ليحمل الى بلده من يسال في القبر ام في التابوت
قال النقيبة ابو جعفر البجلي يسال في التابوت لانه كما لقبر وقال ابو بكر العباسي
لا يسال ما لم يدفن في القبر لانه لا روث في سوال المنكر والنكر في القبر
انتهى هذا اذا اقبر الميت واما اذا مات في الماء مثله فصل سؤالا في بعض
روحه بترسخ او ببلد ترسخ فيه تردد ولم اظفر به في الكتب لانه قال
صاحب الكتاب في تفسير قوله تعالى كنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم
الاحياء الثاني مترادف عن الموت ان اريد به النور والحيات اذ ان
اريد به احياء القهر فانه يكتب العلم بترسخه والله اعلم **قوله** حتى يعيد الله آه
مستلحق بما يفهم من السابق ان يكون متبا محفوظا حتى يعيد الله ويؤيده ما بعده

فلا

فلا يزال فيها معذبا حتى يعيد الله من مفجعه وليس مستلحقا بقوله ثم والله لكان عليك
بالكتاب وقيل ان بتقدير فيم حتى يعيد الله **قوله** وبمئة ارسل آه قس
بان يقول ارسلك الى كذا ونحوه مع اعلامه بانه من الله تعالى فقل عند عمل
الحق وبابا في خصوصية فيه بمقتضى عناية الله تعالى عند العلة سفة وقولوا اهل العلم
على المنجيات وظهور الخوارق ومثابة الملك مع سماع كلامه فلفظ البعثة
ليس فيه رد لقوله كي توام كيف وهم متفقون على اثبات النبوة وقد اعتبر
فيها البعثة ولذا قال في شرح المقاصد في تقرير مدحهم لا بد من شرايع متميزة عن
الآخرين بخصوصية فيه من قبل خالق الكل وان يكون انما ينجي طبهم فذلك الخصوصية
هي البعثة والنبوة وذلك لان الانسان الشرايع لقوانين المعاملات فيما بينهم
وهو من ارسده آه حمل الرسول على معنى النبي كي هو بعض اطلاقه على امر
في صدر الكتاب لانه يقدر المتن عن استيعاب الدنيا **قوله** او ما يقوم مقامه
من العز وكن هذا هو الموافق لمن قال في تفسير المعجزة امر نظره آه لا فضل
يقره آه ومن اقرر على الفعل فمنهم من جعل الترك من الفعل ومنهم من جعل المعجزة
في صورة المتروك هو ما يلزمها من الفعل مثله في صورة عدم احراق النار
المعجزة كون النار بردا وسلاما او بقاء الجسم على ما كان عليه عدم الاحراق
قوله معارنا بالتدري قبل المصنف الشبه الرابع ان يكون ظاهرا على يد
مدعي النبوة وتقرر على شبهة اطمقارنة الدعوى والله عدل عنه لجواز ان يدعي

النبوة عند غير المنكرين نؤمن به فيأتي بالمعجزة ثم اذا اتحدى بالمنكرين بعده فلهذا
من الدنيا بها ادبغير ما عند القدي فلا بد من اشتراط معارضة القدي المعجزة
واما ظهوره على يده فقد صرح به في التوفيق فلا حاجة الى اعادته لكن لا يكون حينئذ
لذكر اسم ط الثاني والثالث كثر فائدة فالدولي ان يحل في التفسير مثل ان يقال
هو ما يريد به اظهر صدق من ادعى النبوة ثم يفضل جميع ما هو شرط فيه **قوله**
لا يشتر التبرع بالدعوى اي بدعوى ان آية صدق كذا ولا ياتي احد بمثلها **قوله**
ان لا يكون ما ظهره آية فيشارة الى دفع ما توهم ان المعجزة هو اصل السطاق
وليس بمكذب والمكذب هو المنطوق به الحاصل من المعجزة فان المعجزة هو الفعل
الذي اظهره على يده تصديق له فذلك هو الكلام المحصور لا المطلق باطلا **قوله**
وهو بعد الدخيل فمخاراه يشربانه لو لم يكن ذلك الكلام المكذب بالاختيار الغير
بل كان مجرد فعله تعالى من غير مدخل للآخر فوجهه خل بالمعجزة كما اذا اوصى
الطبع كهيئة الطير ثم نطق ذلك بكذب فانه حينئذ يكون تكذبا سري فلهذا تعالى
لا من غيره فكيف يجلب مع المعجزة الذي هو تصديق منه تعالى والدالزم ان
يكون تعالى مصداقاً وكذباً له معانها واما اورد على ذكره ان يكذب بهذا
الشخص فينبغي انك في نبوته اذ لو كان مراده تعالى من احيائه تصديق النبي
لا جري على لسانه ما يوافق لدعوى او جمل ما كذا دهم فانه يجري في جميع المعجزات
بانه لو اورد تعالى منها التصديق لا جري على لسان الكفار ما يوافق الدعوى او

233
عليهم سكتين دون الكلام بما ينافي غرضها لظهور ان مبنى الديراد هو مبتدأ
الكل اليه تعالى ابتداء ولما دخل فيه لمقصود ذلك الشخص والحل انه اما خلقه
لانه ان العبد كسبه وقد جرى عادته تعالى بخلق مفقود العبد كسبه وهذا لا
ينافي تصديقه تعالى نفسه **قوله** كرامات ولو في الجملة وهذا على ما ذهب اليه
المحققون من ان الخوارق المتعلقة ببغثة النبي اذا كانت متقدمة فان ظهرت
منه وشاعت وكان هو مظنة البغثة كما هو في حق نبينا صلى الله عليه وآله واصحابه
وسم فارما من والافكرامة وكذا ان ظهرت من غيره من الاختيار ارض
او كرامة فلهذا اقتضاه من الدار ما من او الكرامة بالنبي او الولي بل المدار على عدم
بحيث كان هو مظنة البغثة واقترانها على كرامات تنبها على ان الخوارق
المتقدمة قد لا يكون مظنة للبغثة والنبوة فنقل عن ان يفيد القطع بها والمقصود
انما ليست معجزة بل كرامات ونحوها فانزع ما قيل ان الكلام في الخارق
الظاهر على يد النبي او غيره قد خرج بقوله على يد من يدعى النبوة وهي لتكون
كرامات اذ الكرامات شأن الاولياء دون الانبياء فالصواب تبديل
الكرامات بالدرجات واما في شرح المواضع في تقرير هذا المقام ان
الخوارق المتقدمة على الدعوى ليست معجزات انما هي كرامات وظهورها على
الاولياء جاز والانبيا قبل نبوتهم لا يقصرون عن درجة الاولياء فيجوز ظهورها
عليهم ايضا وحينئذ يسمى اربابها فقيهه انه لكلام في جواز ظهورها عليهم قبل النبوة

بل في وقوعه انما الاستتباب في انها معجزات فكيف يصح اشتراط المقادير
للعوى فالقول بانها ليست معجزات حقيقة كاف واثبت جواز الظهور
عليهم امر زائد دخل له حكمه الذي لا يخفى **قوله** فبالآيات الواردة على انه
امر واني اى على انه تكلم اليه بصيغة الامر والهي قال تعالى وقلنا يا ادم
انك وزوجك الجنة وكلما هن رخصا حيث شئتما ولا تقر باهذه الشجرة واما
بانه لم يكن هناك صيغة الامر والهي حقيقة وفي الآية تجوز لا يقبل لكونه مرسوما
غير قرينة واعية واما الخضر عليه السلام قال كان نبيا على استفاضة من تفسير القرآن
حيث قال في تفسير قوله تعالى فوجدكم عبدا من عبادنا انما هم من جنات
من الوحي والنبوة فلا شك ان لم يكن نبيا على اقل فاما بر د لو ثبت
ترجيح صيغة الامر والهي اليه فان ترجيح الكلام من الله تعالى الى غيره لا يكون
الا احياء واما قوله تعالى حكايته عنه وما فعلته عن امري اى انا فعلته باسم الله
فلا يدل على ذلك الا في التوحيح انه لا نزاع في ان الامر كما يطلق على من
صيغة افعل وعلى التكلم بالصيغة كذلك يطلق على طلب الفعل على طريق الاستدعاء
ومعلوم ان الطالب قد لا يكون بالقول بل بمجرد الالهام فلا يستدعي نبوة **قوله**
على ان القرآن آه اى على انه لا حاجة الى اثبات ظهور الخوارق بالقرآن
اذ القرآن الكريم الذي اوحى اليه قطعا كلف بالنصوص التي طلعت من الخوارق
قوله وقد دعى الخالفين آه وهو موجود محفوظ مشاهد لا يحتاج الى اثبات ظهوره

بالتوحي

بالتوحيح تر هذا علوة بالنظر الى قوله وكلاهما بل هو التواتر وليست كلمة بيان
بيان والدفع احكم بانه موجود محفوظ اذ لا يدخل له في ما بين عليه كالاخفى
والله اعلم **قوله** فهو انما كاه آه الفعل مبتدأ بارادة مطلق الحدث منه كما في
تسبح بالعبد خير من ان تراه وكلمة او للتسوية وسواء خبر مقدم ففيه
تقرير لمعنى الاستواء وقوله يثبت نبوته بيان لهذه الجملة لاجلها فيها فيه
بالاستواء كما في قوله تعالى هو موثقكم سورة العذاب يذبحون ابراهيم اذ يبرل
عنهما لكونه اوفى بالمقصود منها كما في امركم بما تعلمون امركم بالقيام وبينين
الآية احوال مؤكدة من سواء على من جوز احوال من الجرد والفاء للتفريع
على من سبق اى اذا ثبت اعجاز القرآن فكون اعجازه لكذا او لكذا يمتدنى
ثبوت النبوة به ولو اريد بالاستواء في الاعجاز كان هذه الجملة حادثة
من اجل ان ثبت قدمت عليه عوضا عن اشارة المحذوف كما قالوا
في كماله تعالى دربك فكبر وادخلت فادخلت عليها المقصود تفريع
على من قيد له اعنى ثبوت نبوته وفائدة التفتيد مجرد دفع ايهام يتحقق
بهذا المقام **قوله** مع القدرة اى مع كونهم قادرين في نفسه لكن صرفهم
عن المعارضة بان سلب عنهم القدرة الا ان امرهم كونهم قادرين بالفعل
وهو فهم عنها بان سلب دورهم اليها والذخير هو المتبادر الموافق لما في شرح
الموافق والتقييم هو المطابق لما في شرح المقاصد فقد اضطرب الكلام في

7

الخيرة المطلقة ولعل مراد ذلك البعض هو الخاص ايها فان الله لا يصح
 للطلب فكانه ليس مطلوب أصلا وقفا الله بما هو خير لما في الدين والدينا
 وعصا الله من فضل على كعب ولا يرضى انه والى العصمة والهداية وبه الثقة
 في البراية والنهاية قد اتفق على يوم الجمعة دس الربيع الثاني سنة
 الف وثمانية وثمانين من الهجرة النبوية عن العالم العالي الفراغ من
 حل غوايب المعاني وكشف غوامض المباني من شرح العقائد العصرية للمحقق
 الهدواني فهدى الحمد على نهاية العظام والذرية الجسام وعلى فضل رسوله



Süleymaniye U. Kütüphanesi

Kismi

H. Hüsnü

Yeni

Eski Kayıtları

1168